نقد و بررسی

اصول اخلاق پزشکی نوین

محمود متوسل



بسم الله الرحمن الرحیم

نقد و بررسی اصول اخلاق پزشکی نوین

نویسنده:

محمود متوسل

ناشر چاپی:

مرکز فرهنگی درسهایی از قرآن

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

نقد و بررسی اصول اخلاق پزشکی نوین

مشخصات کتاب

سرشناسه : متوسل، محمود، ۱۳۴۳ -

عنوان و نام پدیدآور : نقد و بررسی اصول اخلاق پزشکی نوین/ محمود متوسل.

مشخصات نشر : تهران: موسسه فرهنگی درسهایی از قرآن،۱۳۹۳.

مشخصات ظاهری : ۱۴۴ ص.؛۲۱/۵×۱۴/۵س م.

شابک : ۶۰۰۰۰ریال:۹۷۸-۶۰۰-۵۴۲۱-۳۸-۵

وضعیت فهرست نویسی : فاپا

یادداشت : پشت جلد به انگلیسی: Critique of modern medical ethics.

یادداشت : کتابنامه: ص. [۱۴۱] - ۱۴۴؛ همچنین به صورت زیرنویس.

موضوع : اخلاق پزشکی-- جنبه های مذهبی-- اسلام

موضوع : اخلاق پزشکی

رده بندی کنگره : R۷۲۵/۵۹/م۲ن۷ ۱۳۹۳

رده بندی دیویی : ۱۷۴/۲

شماره کتابشناسی ملی : ۳۲۶۲۶۳۵

ص:۱

اشاره

چکیده

کتاب حاضر، حاصل رساله دکتری نگارنده در رشته مدرسی معارف اسلامی گرایش قرآن و متون اسلامی است که در سال ۱۳۹۱ در دانشکده علوم حدیث دانشگاه قرآن و حدیث به راهنمایی آقایان دکتر باقر لاریجانی و دکتر محسن جوادی و مشاوره آقای دکتر حسن میانداری از آن دفاع شده است.

ص:۵

فهرست

فهرست منابع

ص:۸

مقدمه

بسم الله الرّحمن الرّحیم

گرایش بـه اخلاـق از امـور فطری اسـت کـه خداونـد در نهـاد آدمی قرار داده اسـت. پیـامبران الهی نیز بـا تکیه بر ارزش هـای اخلاقی، مردم را به انجام نیکی ها و دوری از پلیدی ها در ابعاد گوناگون زندگی دعوت می کردند.

دانش اخلاـق که به دنبال تبیین فضایل و رذایل نفسانی و راه های کسب فضایل و دفع رذایل است، مسائل و مباحث اخلاقی را در سه حوزه مورد بحث قرار می‌دهـد: اخلاـق توصـیفی، اخلاـق هنجـاری و فرا اخلاق. قسم اول، صـرفاً به توصـیف نظام های اخلاـقی می پردازد. قسم دوم، به بررسـی افعـال از جهت خوبی یـا بـدی، لزوم یـا عـدم لزوم می پردازد و قسم سوم، مفـاهیم و احکام اخلاقی را مورد بررسی و تحلیل فلسفی قرار می دهد.

اخلاق هنجاری کلی، نظریه های عام اخلاقی همچون وظیفه‌گرایی، پیامدگرایی و فضـیلت‌گرایی را مورد بررسی قرار می دهد و اخلاـق هنجـاری کاربردی، مصادیق رفتارهای درست و نادرست را در یک حیطه خاص، بر مبنای معیارهای کلی نظریه‌های اخلاقی تبیین می کند.

اخلاق پزشکی، از شاخه های اخلاق کاربردی است که در مقام تشخیص درست و نادرست اخلاقی در حیطه پزشکی برآمده و برای حل مشکلاتی که در نتیجه ی پیشرفت تکنولوژی و تحقیقات زیست شناسی پدید آمده است، تلاش می‌کند.

ص:۹

در دهه‌های اخیر، اصول و چارچوب هایی برای تصمیم گیری های اخلاقی در حوزه پزشکی پیشنهاد شده اند که از این میان، چهار اصل اتونومی (احترام به اختیار و استقلال فردی)، سودمندی، عدم ضرر رسانی، و عدالت مقبولیت بیشتری یافته است.

قابل ذکر است که طبیبان مسلمان در امر تالیف کتب طبی و اخلاق پزشکی پیشگام بوده اند و موضوع اخلاق پزشکی در جهان اسلام و به ویژه ایران، سابقه زیادی دارد وکتاب‌هایی مانند اخلاق الطبیب رازی و ادب الطبیب رهاوی در این زمینه نگاشته شده است.

در دوره معاصر، با پیشرفت سریع تکنولوژی و فناوری در حوزه های زیستی و درمانی، اخلاق پزشکی در مغرب زمین رشد و نضج یافته و در جهت ضابطه مند کردن رفتار پزشکان در برخورد با معضلات اخلاقی، اصولی را مطرح و در قالب کتب و مقالات علمی ارائه نموده‌اند.

اما کارهای جدی نظام‌مند در زمینه اخلاق پزشکی از دیدگاه اسلام کمتر صورت گرفته و اکثر کارهای انجام شده، ترجمه متون اخلاق پزشکی غرب است که عموما بر پایه مکاتب اخلاقی بشری تدوین یافته و از مایه‌های دینی تهی یا کم‌بهره است. البته پزشکان مسلمان سعی داشته اند آن اصول را از موضع اسلامی مورد نقد و بررسی قرار داده و به تبیین آنها از نگاه آموزه های دینی بپردازند.

در سالهای اخیر چندین کنگره اخلاق پزشکی در ایران برگزار گردیده است ولی مقالات ارائه شده، عموما در صدد اسلامی کردن اصول چهارگانه و یا تبیین مسایلی چون آغاز و پایان زندگی، اتانازی، سقط جنین، رحم جایگزین، پیوند اعضا و کلونینگ از منظر فقهی بوده و کمتر به دیدگاه اخلاق اسلامی توجه داشته‌اند.

نگاه جامع به منابع اسلامی از این زاویه، می‌تواند به گسترش فرهنگ اسلامی در حوزه‌های درمان، آموزش و پژوهش پزشکی کمک مؤثری نموده و موجب ارتقای آگاهی

ص:۱۰

جامعه پزشکان و نخبگان علمی در زمینه معارف والای اسلامی گردد. همچنین تنقیح این شاخه از پژوهش‌های اخلاقی در حوزه مطالعات اسلامی، می‌تواند به رواج عملکرد اخلاقی در جامعه پزشکی بیانجامد.

به نظر می رسد کار درست و ماندگار آن است که به جای تطبیق آن اصول با آموزه‌های دین، در مقام کشف دیدگاه دین و پیشوایان دینی در موضوع اخلاق (به طور عام) و اخلاق پزشکی (به طور خاص) برآییم و پس از استقصا و استخراج، به تحلیل و بررسی بنشینیم و اصول و قواعد کلی را از آنها استنباط نماییم.

«شناسایی اصول اخلاق پزشکی با رویکرد اسلامی»، سوال تحقیق پایان‌نامه دکتری، تحت عنوان «اصول اخلاق پزشکی در اسلام» بوده است، که در دو بخش جداگانه در مقام پاسخ به این پرسش برآمده است. در بخش اول، اصول چهارگانه ی اخلاق پزشکی نوین بر اساس مبانی اسلامی مورد نقد و کنکاش قرار گرفته و مواضع دین در قبال آن ها به تفصیل بیان شده است و در بخش دوم، ابتدا رویکرد مناسب با فلسفه ی اخلاق اسلامی تبیین و سپس با مراجعه به آموزه های اخلاقی اسلام، اصول و فضایل متناسب با اخلاق پزشکی استخراج و ارائه گردیده است.

کتاب حاضر ، بخش اول را به خوانندگان ارائه می کند و بخش دوم در کتابی جداگانه تحت عنوان «درآمدی بر

اخلاق پزشکی از منظر اسلام» منتشر گردیده است.

در پایان از زحمات بی دریغ اساتید محترم آقایان دکتر باقر لاریجانی، دکتر محسن جوادی و دکتر حسن میانداری که مرا در تدوین پایان‌نامه مذکور راهنمایی نمودند، کمال تشکر را دارم و همراهی خانواده در طی نگارش آن را ارج می نهم.

ص:۱۱

بسم الله الرّحمن الرّحیم

طرح مسأله

هدف ادیان آسمانی، سعادت انسان است و لازمهٔ سعادت، سلامت جسم و روح؛ لذا بخشی از دستورات و تعالیم ادیان و پیامبران، در کنار هدایت عقل و روح، درباره بهداشت و سلامت جسم آدمی است.

اما تجربه تاریخی نشان می‌دهد که بشر عموما از این دستورات سرپیچی کرده و گرفتار بیماری شده است. بیماری‌های روحی چون کفر و شرك و نفاق، که پیامبران، خود در جهت درمان آنها قیام کرده اند، چنانکه امیرمومنان علی علیه‌السلام، پیامبر گرامی اسلام را چنین توصیف می‌کند: "طَبیبٌ دَوّار بِطِبِّه"(۱) و بیماری های جسمی که پزشکان، در پی درمان آنها برآمده اند و در جهت تأمین سلامت افراد جامعه، که ضامن حیات و بقای نوع انسان است، تلاش می کنند.

در فرهنگ اسلامی، متخلّق بودن پزشك به آداب و اخلاق انسانی و دینی، امری مفروض و مفروغ‌عنه بوده است. چرا که طبیبان، در عرف مردم حکیم خوانده می شدند و در حکمت، یا معلّم بوده اند، یا متعلّم. شیخ الرئیس ابوعلی سینا نمونه بارز این امر است که در کنار "شفا"، "قانون" می نویسد و درمان جسم مردم را همچون درمان روح آن ها وظیفه خود می شمرد. البته او نیز شاگرد مکتب پیامبری است که توصیه های او در امر

۱- . نهج البلاغه، خطبه ۱۰۸.

بهداشت و سلامت، در مجموعه ای به نام "طبّ النّبی" گرد آمده و به دنبال آن، "طبّ الصّادق" و "طبّ الرّضا" آمده است.

با آنکه انبیا و اولیا مسئول هدایت و تربیت مردم بوده اند، اما در برابر پرسش ها و نیازهای آنان در حوزه سلامت و بهداشت، خود را مسئول دانسته و توصیه های مختلفی نموده اند که عموم آن ها در همه جا و برای همه کس قابل استفاده و مفید می... باشد، گرچه برخی از آن توصیه‌ها مختص به مورد یا منطقه بوده است.

تلاقی علم و دین در موضوع انسان، زمینه شکل گیری علوم مختلف از جمله اخلاق پزشکی گردیده که اصول و قواعد اخلاقی در حوزه پزشکی را از منظر اسلام تبیین می نماید.

اخلاق سنتی و نوین

اخلاق همواره به عنوان رشته ای از علوم سنتی در حوزه های علوم دینی تدریس و تحصیل شده است. اخلاق به معنایی که در دانش های سنتی مطرح بود و کتاب های اخلاقی نظیر آثار ابن مسکویه، خواجه نصیر الدین طوسی، یا ملا احمد نراقی از آن اراده می کردند، علم و روش تهذیب نفس بود.

پرسشِ محوری این بود که چه ویژگی هایی در نفس آدمی منشأ رذایل و فضایل اخلاقی اند و چگونه می توان نفس آدمی را به گونه ای تربیت کرد که آنچه در جلوت در قالب رفتار از او بروز می کند یا در خلوت بر خاطر و ضمیر او می گذرد، فضیلت باشد نه رذیلت.

اما آنچه امروزه در اخلاق پزشکی از واژهٔ "Ethics" اراده می شود، سر و کاری با ضمیر و ویژگی های نفسانی آدمیان ندارد، بلکه تنها به خوب و بد اعمال ارادی می پردازد. در این معنا، اگر بخواهیم معادلی برای اخلاق در علوم دینی پیدا کنیم، باید اذعان کنیم که

ص:۱۳

این دانش در معنای جدید خود، بیشتر با فقه هم‌پوشانی دارد تا آنچه که در علوم دینی، اخلاق نامیده می شود.

مراد از اخلاق پزشکی آن نیست که برنامه ای برای تهذیب نفس پزشکان ریخته شود تا ضمیر ایشان از حرص و حسد و... پاک شود و اعتدالی بر قوای نفسانی ایشان حاکم گردد تا در عمل بر منهج اعتدال حرکت کنند و از مدار فضیلت خارج نشوند. البته این هدفی والاـ و درخور تقدیر است، اما اخلاق پزشکی به معنای امروزین خود، عهده دار این هدف متعالی نیست. بلکه هدف آن مشخص کردن خوب و بد

کارها در حوزه ی پزشکی و آموزش پزشکان است که کدام رفتار خوب و کدام رفتار بد دانسته می شود، حال به هر نیتی که به سراغ آن می روند.(۱)

اخلاق پزشکی، اخلاق کاربردی

در روزگار معاصر جدی ترین حوزه اخلاق کاربردی که در دنیای اسلام مورد اقبال قرار گرفته، حوزهٔ اخلاق پزشکی است که البته پژوهش های این حوزه عمدتاً صبغهٔ فقهی دارد و پژوهشگران به جای کاربردی کردن اصول اخلاقی، در صدد پاسخ گرفتن از فقها برای حل معضلات پزشکی برآمده اند.

اخلاق پزشکی در حقیقت شاخه ای کاربردی از اخلاق یا فلسفهٔ اخلاق است که سعی دارد در سایهٔ تحلیل های فلسفی، درست و نادرست را در حیطهٔ عملکرد طب و مراقبت های بهداشتی تبیین نماید.

به عبارت دیگر اخلاق پزشکی در بعد نظری به تبیین مبانی و مفاهیم فلسفی این علم، توضیح و تشریح فرضیات اخلاق موجود و ارتباط آن با فرهنگ ها و مذاهب در جوامع مختلف می پردازد و در بعد عملی با تکیه بر مبانی نظری، مسائل و مباحث مطرح

ص:۱۴

۱- . آرامش کیارش، "بحثی پیرامون اصل عدالت در اخلاق پزشکی"، فصلنامه اخلاق در علوم و فناوری، سال دوم، ش ۳ و ۴.

اخلاقی در حیطه ی طب و مراقبت های بهداشتی را مورد بحث قرار داده و چارچوبی کاربردی را برای تصمیم گیری در مشکلات اخلاقی ارائه می نماید. اخلاق پزشکی در این تعریف ارتباط تنگاتنگی با فلسفه ی اخلاق، حقوق انسانی فرد و اجتماع، قوانین الهی و مقررات مدنی دارد.

تفاوت های جغرافیایی، اجتماعی، اقتصادی، آموزشی، تاریخی، مذهبی و فرهنگی باعث می شود که جوامع مختلف راهکارهای اخلاقی یکسانی نداشته باشند، زیرا اخلاق، دانشی ارزش محور است و منابعی که ارزش‌های هر جامعه را می... سازد، در باورهای اخلاقی آن جامعه نقش موثر دارد و در جوامع مختلف این ارزش‌ها متنوع و متفاوتند. لذا برای یک پزشک داشتن یک نظر در یک موضوع مهم اخلاقی، کافی نیست بلکه بهتر است که با نحوه استدلال و رسیدن به آن دیدگاه آشنا باشد.

به عنوان مثال، سقط جنین و نیز انجام پژوهش های پزشکی بر روی جنین، یکی از موضوعات متعدد مورد بحثی است که در عصر ما در اخلاق پزشکی مطرح است و تصمیم گیری های پزشکی متعددی با آن مرتبط است. سه دیدگاه فلسفی عمده در این مورد مطرح گردیده است:

یکی اینکه رویان و جنین، هر دو از ابتدا انسان محسوب شده و از تمام حقوق انسانی برخوردارند. دوم اینکه، به رویان و جنین از ابتدا انسان اطلاق نمی شود. رویان در ابتدا یک شیء است نه شخص و از لحاظ اخلاقی هیچ یک از حقوق انسانی بر آن مترتب نمی شود. در اینجا فرد و محدوده ای که رویان یا جنین به عنوان انسان شناخته می شود و از حقوق انسانی برخوردار می گردد، متفاوت است.

از منظر و دیدگاه سوم، رویان و جنین انسان های بالقوه هستند و ظرفیت انسان بودن را دارند. بر این اساس رویان و جنین در تمام مراحل رشد، همان وضعیت انسانی را دارند.

ص:۱۵

در صحنهٔ عمل، اتخاذ تصمیم در نهایت مبتنی بر دیدگاه فلسفی مورد پذیرش فرد خواهد بود.(۱)

پیشینه اخلاق کاربردی

اصطلاح "اخلاق کاربردی"(۲) از دههٔ هفتاد قرن بیستم رواج یافت، اما پیش از این نیز فیلسوفان بزرگ در موضوعات خاص همچون خانواده، تجارت، تعلیم و تربیت و حتی نحوهٔ مجازات، کتاب هایی را نوشته و بر اساس نظرات اخلاقی خود راه کارهایی را ارائه کرده بودند. در دههٔ هفتاد و هشتاد میلادی کتاب های متعددی به چاپ رسید که به بررسی فلسفی موضوعات مختلف اخلاق کاربردی به ویژه اخلاق پزشکی اختصاص داشت و پس از آن به ترتیب، اخلاق تجارت و اخلاق محیط زیست مطرح گردیدند.

در دنیای اسلام نیز در میان منابع مکتوب اخلاقی، تک‌نوشته‌هایی از اخلاق کاربردی در موضوعات مختلف دیده می شود که به طور کلی در سه عرصهٔ اخلاق تعلیم و تربیت، اخلاق پادشاهی و حکومت و

اخلاق پزشکی و طبابت است. البته در عرصهٔ اخلاق پزشکی، این آثار به اخلاق کاربردی به معنای امروزین آن نزدیک ترند و علاوه بر بیان هنجارهای اخلاقی حاکم بر روابط پزشک و بیمار، به مسایل کاربردی نیز پرداخته اند. از قدیمی ترین آثار در این زمینه، کتاب "النوادر الطبیه" اثر ابو زکریا یوحنی بن ماسویه (م ۲۴۳. ق) است که مقالات فلسفی و اخلاقی را در کنار مقالات پزشکی آورده است.

۱- . لاریجانی باقر، زاهدی فرزانه، "تأثیر فلسفهٔ اخلاق در تصمیم گیری های اخلاقی در طب"، ویژه‌نامه دوره ۴ مجله دیابت و لیپید ایران (اخلاق در پژوهش های بالینی پزشکی).

۲- . Applied Ethics

اخلاـق پزشـکی تـاریخچه‌ای بس طولاـنی در جهان دارد و مسـلماً دستیابی به اخلاقی همسو با فرهنگ جوامع مختلف، بایـد با توجه به پیشـینه تاریخی آنها حاصل گردد. اغلب تصور بر این است که تاریخ اخلاق پزشکی با بقراط آغاز می شود؛ در حالی که اخلاـق پزشـکی سـابقه ای دیرینه تر دارد. روشن است که فرهنـگ هـای مختلفی همچـون بـابلی، مصـر باسـتان، یونـانی، و ایرانی، همه در قانونمنـد کردن طب و حفظ حقوق بیماران اهتمام ورزیـده انـد. یکی از اولین دست نوشـته های بشـری در این موضوع، که به سال ۱۷۵۰ قبل از میلاد بر می گردد، قانون حمورابی است که توسط بابلیان تنظیم گردیده است.(۱)

اخلاق پزشکی در یونان

بقراط، اولین معلم مـدرسه پزشکی یونان، که او را پـدر علم طب نیز نامیـده‌انـد، چهارصـد سال قبل از میلاد مسـیح می‌زیسـته اسـت. اولیـن رهنمودهـای اخلاـق پزشـکی بـه او بـاز می‌گردد کـه اصـول اخلاـقی مـورد نیـاز پزشـکان را تـدوین و در قـالب سوگندنامه ارائه نمود.

اخلاق پزشـکی سـنتی بیش از همه با اندیشه‌ها و تفکرات فلاسـفه بزرگی چون سقراط (۳۹۹-۴۷۰ ق.م)، افلاطون (۳۴۷-۴۲۷ ق.م) و ارسطو (۳۲۲-۳۸۴ ق.م) پیوند و نزدیکی داشته است. این متفکران یونانی، علم اخلاق را در کنار علم پزشکی فراگرفته بودند و

ص:۱۸

۱- . لاریجانی باقر، زاهدی فرزانه، امامی سید حسن، "تاریخچه اخلاق پزشکی در ایران"، مجله دیابت ایران، دوره ۶، ش ۲.

آن را "هنر زیستن" و "مراقبت از

نفس" توصیف می‌نمودند. در همان دوران، بقراط (۳۸۰-۴۵۰ ق. م) سوگندنامه معروف خود را تنظیم کرد، که در حقیقت یک تعهدنامه اخلاقی برای به‌کار بستن اصول اخلاقی در حرفه پزشکی است.(۱)

متن ترجمه شده آن چنین است:

"من به آپولون، پزشک آسکلیپوس، هیژیا و پاناکیا سوگند یاد می‌کنم و تمام خدایان و الهه‌ها را گواه می‌گیرم که در حدود قدرت و بر حسب قضاوت خود مفاد این سوگندنامه و تعهد کتبی را اجرا نمایم. من سوگند یاد می‌کنم که شخصی که به من حرفه پزشکی خواهد آموخت، مانند والدین خود فرض کنم و در صورتی که محتاج باشد درآمد خود را با وی تقسیم کنم و احتیاجات وی را مرتفع سازم. پسرانش را مانند برادران خود بدانم و در صورتی که بخواهند به تحصیل پزشکی بپردازند بدون مزد یا قراردادی حرفه پزشکی را به آنها بیاموزم. اصول دستورهای کلی، دروس شفاهی و تمام معلومات پزشکی را جز پسران خود، پسران استادم و شاگردانی که طبق قانون پزشکی پذیرفته شده و سوگند یاد کرده‌اند، به دیگری نیاموزم. پرهیز غذایی را بر حسب توانایی و قضاوت خود به نفع بیماران تجویز خواهم کرد، نه برای ضرر و زیان آنها. به خواهش اشخاص به هیچ کس داروی کشنده نخواهم داد و مبتکر تلقین چنین فکری نخواهم بود. همچنین وسیله سقط جنین در اختیار هیچ یک از زنان نخواهم گذاشت. با پرهیزگاری و تقدس زندگی و حرفه خود را نجات خواهم داد. بیماران سنگ‌دار را عمل نخواهم کرد و این عمل را به اهل فن واگذار خواهم نمود. در هر خانه ای که باید داخل شوم برای مفید بودن به

۱- . لاریجانی باقر، "نگرشی بر اخلاق پزشکی نوین"، مجله پژوهش و حوزه، شماره ۱۸و۱۷.

حال بیماران وارد خواهم شـد و از هر کار زشت ارادی و آلوده کننده، به خصوص اعمال ناهنجار، با زنان و مردان، خواه آزاد و خـواه برده، اجتنـاب خـواهم کرد. آنچه در حین انجـام حرفه خود و حـتی خـارج از آن دربـاره زنـدگی مردم خواهم دیـد یا خواهم شـنید که نبایـد فاش شود، به هیچ‌کس نخواهم گفت، زیرا این قبیل مطالب را باید به گنجینه اسـرار سپرد. اگر تمام این سوگندنامه را اجرا کنم و به آن افتخار کنم از

ثمرات زنـدگی و حرفه خود برخوردار شوم و همیشه بین مردان مفتخر و سـربلند بـاشم، ولی اگر آن را نقض کنم و به سوگند عمل نکنم، از ثمرات زندگی و حرفه خود بهره نبرم و همیشه بین مردان سرافکنده و شرمسار باشم."(۱)

اخلاق پزشکی در ایران

امر طبابت در ایران، از روزگاران قدیم با دیانت توام بوده و طب باسـتانی ایران با آیین زرتشت و تعلیمات اوستا پیوند جدایی‌ناپذیر داشته است. به طور کلی پزشکان از طبقه روحانیون که عالی‌ترین طبقه از طبقات چهارگانه جامعه (روحانیون، سربازان، کشاورزان و صـنعتگران) بودنـد، انتخاب می‌شدند. این طبقه رشـته الهیات و طب را هم‌زمان تحصـیل می‌نمودند و بعد از اتمام مقدمات، یکی از این دو رشته را انتخاب کرده و ادامه می‌دادند.

موبدان زرتشتی بر حسن انجام اخلاق پزشـکی که بخشی از امور دینی محسوب می‌شد نظارت می‌کردند. در اوستا گفتارهایی در بـاب ویژگی‌هـای پزشـکان آمـده است. شـرایط طبیب این بوده که اولاـ کتب زیـاد مطالعه کرده و در فن خود تجربه کافی داشته باشد، ثانیا با صبر و حوصله به سخنان بیمار گوش فرا دهد و بیمار را با وجدانی بیدار

۱- . نجم آبـادی محمود، ولاـیتی علی اکبر، سوگنـدنامه‌های پزشـکی، مجموعه مقالات صاحب‌نظران درباره اخلاق پزشـکی، تهران، معاونت پژوهشی وزارت بهداشت، درمان و آموزش پزشکی، ۱۳۶۹، ص ۱۷۳- ۱۸۶.

معالجه کند و ثالثا از خدا بترسد. در آیین زرتشت، مهارت در درمان بیماران تنها معیار یک پزشک شایسته نبود، بلکه شخصیت اخلاقی و دارا بودن وجدان در رتبهٔ اولی قرار داشت.

هرچند در عهد ساسانی اصول طب ایران کاملا- زرتشتی و مبتنی بر روایات اوستایی بود، اما نفوذ طبابت یونانی نیز در آن مشهود می‌باشد. صفات یک طبیب شایسته در عصر ساسانی این بود که دانا بوده و نسبت به اعضای بدن و داروها شناخت کامل داشته باشد، دنیا پرست نباشد و امراض را دقیق معاینه و معالجه نماید.

کلیله و دمنه که در زمان ساسانیان به وسیله برزویه طبیب به فارسی میانه ترجمه شده است، در باب نخست خود برخی از صفات طبیب خوب را چنین بیان می‌کند: فاضل‌تر اطبا آن است که به معالجت از جهت ذخیره آخرت مواظبت نماید. به صواب آن لایق‌تر که بر معالجت مواظبت نمایی و بدان التفات نکنی که مردمان قدر طبیب ندانند.(۱)

اخلاق پزشکی پس از اسلام

پس از ظهور اسلام، قوانین فقهی و احکام شرعی جامعی تدوین گردید که توسط پزشکان اجرا می‌گردید. اصول کلی اخلاق پزشکی در اسلام با دیگر مکاتب و مذاهب هم‌خوانی دارد، اما اسلام دیدگاه و تفکر اخلاقی ویژه‌ای دارد که مبتنی بر قرآن و سنت می‌باشد. اوامر و نواهی دین سعی بر حفظ جایگاه و شان و کرامت انسان داشته و درحیطه طبابت، محتوای اخلاق پزشکی را تشکیل می‌داده است. در آن دوران، تقوای اخلاقی و مهارت در طبابت، دو رکن اساسی برای پزشک به‌شمار می‌- آمده‌اند.

ظهور اسلام تاثیر زیادی بر پیشرفت علوم در کشورهای اسلامی و خصوصا ایران که خود مهد علم و تمدن بود گذاشت. دانشمندان مسلمانی چون ابن‌سینا و زکریای رازی که

۱- . برگرفته از کتاب تاریخ طب در ایران، قبل از اسلام، محمود نجم آبادی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۶.

منشا اثرات مهمی در تاریخ دانش محسوب می شوند، از مفاخر ایران پس از اسلام می‌باشند. تقریبا تمام پزشکان بزرگ مسلمان، از علم الهیات اطلاع کامل داشته‌اند و آنهایی که تالیفاتی داشته‌اند، هم در زمینه پزشکی بوده و هم در زمینه فقه و اخلاق.

در کلیه متون معتبر پزشکی که از دوران شکوفایی علوم در تمدن اسلامی، یعنی از اواخر قرن دوم هجری به بعد تالیف و تدوین شده است، فصولی درباره اخلاق پزشکی و ویژگی‌های یک طبیب وجود دارد.

زکریای رازی شدیدا به مبانی اخلاق پزشکی پایبند بوده و جزواتی در زمینه مراعات اصول اخلاق پزشکی از وی به جای مانده است. کتاب "طب روحانی" رازی در باب اخلاق می‌باشد. در حقیقت کتاب طب روحانی را عدیل و قرین طب منصوری در طب جسمانی دانسته‌اند. رازی در این کتاب تقلید از

گذشتگان را کنار زده و افکاری کاملا مستقل را ابراز داشته است. او صرفا به نقل قول نمی‌پردازد بلکه از فکر و عقل خود در تحلیل و تجزیه مطالب اخلاقی کمک می گیرد. رازی ضمن آنکه خود فردی خوش‌خوی و کریم‌النفس بوده است، شاگردانش را نیز به رعایت آیین و سنت پزشکی ترغیب می‌نموده است.

در کتب دیگر او همچون کتاب بسیار معتبر "الحاوی فی الطب" و نیز رساله‌های "سرّ الطب" و "محنه الطبیب" و "خواص التلامیذ" نیز اشارات رازی به اخلاق پزشکی و احترام به آیین و سنن پزشکی به‌خوبی نمایان است.

مجوسی اهوازی در اثر معروف خود "کامل الصناعه الطبیه" بابی را به اخلاق پزشکان اختصاص داده و اعتقادات خود و توصیه‌های سایر اساتید را به عنوان آیین پزشکی در "پندنامه اهوازی" گردآوری نموده است. این پندنامه از سوگندنامه بقراط جامع‌تر است و به نظر می‌رسد که اهوازی با توجه به تعالیم اسلام اصولی را به آن افزوده است.

شیخ الرئیس ابوعلی سینا چهره سرشناس طب در ایران و جهان است که آثار منسوب به او بیش از صد عنوان می باشد. از این میان ۱۶ کتاب او در مورد علم طب است و در برخی از آنها رهنمودهای ارزنده‌ای درباره راه و رسم معلمی طبابت و طلبگی علوم آورده است.

سیداسماعیل جرجانی نیز در کلیه کتب خود با نثری زیبا به نکته‌ها و قصه‌های آموزنده اخلاق پزشکی اشاره نموده است. یکی دیگر از تالیفات ارزشمند پیرامون اخلاق پزشکی، کتاب "ادب الطبیب" اسحاق بن علی الرهاوی می‌باشد که توسط انجمن فلسفه امریکا در دهه ۱۹۶۰ به لاتین ترجمه شده است.(۱)

آثار و مکتوبات دانشمندان اسلامی در زمینه اخلاق پزشکی، به اخلاق کاربردی به معنای امروزین آن نزدیک تر است، چرا که علاوه بر بیان هنجارهای اخلاقی حاکم بر حرفه پزشکی و روابط پزشک و بیمار، به صورت جزئی تری وارد بحث شده و مسایل کاربردی را عنوان نموده اند.

تفاوت اخلاق پزشکی و اخلاق زیستی

اخلاق زیستی(۲)

شاخه ای از اخلاق کاربردی است که مرتبط با علم پزشکی است ولی نمی توان آن را شکل تکامل یافته ای از اخلاق پزشکی دانست، بلکه رشته ی نوپایی است که به دنبال پیشرفت های تکنولوژیک و پیدایش مسائل جدید در حوزه ی پزشکی، ضرورت خود را نشان داده و مورد استقبال فلاسفه و پزشکان قرار گرفته است.(۳)

در نسبت میان اخلاق پزشکی و اخلاق زیستی، سه دیدگاه وجود دارد که به اختصار طرح و بررسی می گردد:

۱- . لاریجانی باقر، زاهدی فرزانه، امامی سید حسن، "تاریخچه اخلاق پزشکی در ایران"، مجله دیابت د ایران، دوره ۶، ش ۲.

۲- . bioethics

۳- . قاری سید فاطمی سید محمد، "بیوتکنولوژی در آیینه فلسفه اخلاق"، فصلنامه باروری و ناباروری، پاییز ۸۱، ص۵۸.

۱. اخلاق زیستی سابقه و پیشـینه ی طولانی ندارد و موضوعات و مسایل اساسی آن جزئی از مباحث اخلاق پزشکی بوده که با گسترش سریع فناوری های نوین در عرصه ی زیستی، مسایل و مباحث خاص آن از اخلاق پزشکی منتزع گردیده است.

۲. اخلاق زیستی، مفهومی عـام و موسّع دارد و به مسایـل اخلاقی که از علوم زیستی نشأت می گیرد و به طور مستقیم و غیر مستقیم با بهروزی انسان ارتباط دارد، اطلاق می‌شود. در این کاربرد علاوه بر انسان، نحوه رفتار با حیوانات نیز مشمول اخلاق زیستی گردیده و اخلاق پزشکی زیر مجموعه آن قرار می گیرد، نه فوق آن!

۳. اخلاق زیستی مربوط به محیط زیست، اعم از حیوانات، گیاهان و حتی جمادات مانند آب و خاک بوده و متمایز از اخلاق پزشکی است که مربوط به انسان می باشد.

معمولاً اصطلاح "اخلاق زیست پزشکی" در خصوص دیدگاه اول، اصطلاح "اخلاق زیست محیطی" مربوط به دیدگاه سوم و اصطلاح "اخلاق زیستی"، (به طور مطلق و بدون پسوند ترکیبی) در خصوص دیدگاه دوم به کار می رود.

در حوزه ی اخلاق پزشکی، نحوه ی تعامل پزشک با بیمار و همراه او، اقتدار پزشک و اختیار بیمار، انتخاب گزینه ی کم ضرر و سودمند برای بیمار از میان گزینه های متنوع و متعدد درمانی، دوری از تبعیض میان بیماران و در تخصیص منابع درمانی، تحقیقات پزشکی روی بیماران، از مسایل مطرح می باشند.

اما در حوزه ی اخلاق زیست‌پزشکی مسایل مطرح عبارتند از: شبیه سازی انسان، باروری مصنوعی و آزمایشگاهی، حاملگی خارج از رحم، رحم اجاره ای، سقط جنین، پیوند اعضاء، مرگ ترحّمی.

در حوزه ی اخلاق زیست‌محیطی مسایل مطرح عبارتند از: حقوق اخلاقی موجودات زنده، مسؤولیت اخلاقی در برابر نسل های آینده و مهم تر از همه نحوه ی تعامل انسان با محیط زیست.

حقیقت آن است که با پیشرفت بشر در فناوری های نوین زیستی، سؤالات و مشکلات اخلاقی جدیدی فراروی او قرار گرفته که پاسخ به آن ها کار آسان و ساده ای نیست و دانشمندان حوزۀ اخلاق زیست‌پزشکی باید به دقت آن را مورد بررسی قرار داده و تصمیم گیری نمایند. به خصوص پیشرفت در چهار حوزه ای که امروزه پزشکان با آن درگیر هستند:

۱. فناوری تولید مثل به ویژه شبیه سازی؛

۲. فناوری مرتبط با مهندسی ژنتیک، ژن درمانی و ژنوم انسانی؛

۳. فناوری های حافظ حیات در آغاز و انجام زندگی؛

۴. فناوری های تشدیدکننده ی حیات برای اصلاح کیفیت زندگی.

به هر حال امروزه اخلاق پزشکی، از محدوده ی تعامل پزشک و بیمار فراتر رفته و گسترۀ حیات و سلامت بشر از آغاز تا انجام زندگی را باید پاسخگو باشد. امری که بدون شناخت درست مفاهیم حیات و مرگ امکان پذیر نیست و نمی توان صرفاً با علوم پزشکی و تجربی، حدّ و مرز آنها را تعریف کرد. اینکه جنین از چه زمانی صاحب حیات می شود و سقط آن در حکم قتل نفس است؟ و در مقابل، اینکه انسان زنده، آیا با مرگ مغزی مرده محسوب شده و می توان از اعضای بدن او برای پیوند اعضاء استفاده کرد؟، سوالات مهمی است که بدون شناخت درست حقیقت انسان قابل پاسخ‌گویی نیست.

پیشرفت فناوری در بخش های تشخیص، درمان و پیشگیری، طب قدیم را دچار چنان تحول عمیقی ساخت که پزشکی جدید بدون اتکا به روش ها و ابزار نوین قادر به ادامه ی حیات خویش نیست. در حقیقت پزشکی نوین نیازمند شکل گیری اخلاق پزشکی نوین می باشد. امکان زنده نگاه داشتن بیماران با دستگاه های مدرن، نجات جان افراد با پیوند اعضاء، درمان زوج های نابارور با شیوه های جدید و ... تنها

نمونه هایی هستند که

ص:۲۵

دستاوردهای جدید علمی، دغدغه های جدیدی را برای عالمان حوزه ی اخلاق و دین و نیز وجدان عمومی جوامع پدید آورده است.

به عنوان مثال، این پرسش که «آیا اعضای زنده انسانی را که دچار مرگ مغزی شده است، می توان (به عنوان یک فعل اخلاقی)، در صورتی که آن فرد فاقد قیم و ولی است، بر جسم بیمار دیگری که قابلیت استفاده از آن را دارد، پیوند زد یا خیر؟» هنگامی پیدا شده است که دستیابی به فناوری نوین پزشکی امکان آن را فراهم آورده است. به عبارتی گسترش پیشرفت های جدید در عالم پزشکی، موضوعات جدید اخلاق پزشکی را اقتضا می کند.

نه تنها مسایلی که زاییدهٔ فناوری هستند، بررسی تحلیلی از نظر اخلاقی را می طلبند، بلکه دشواری های صنفی جدیدی نیز ایجاد شده اند. مثلاً با فناوری های جدید که تشخیص زودرس سرطان در مراحل اولیه امکان پذیر شده است.، هنگامی که می خواهیم خبری را در مورد سرطان یکی از اعضای بدن بیمار به او بدهیم با پرسش هایی روبرو می شویم: آیا اصولاً از دیدگاه اخلاقی صحیح است که این خبر در اختیار بیمار قرار گیرد یا خیر؟ اگر پاسخ مثبت است در چه زمانی باید گفته شود تا کمترین آسیب به بیمار وارد شود؟ نحوه ی گفتن آن باید یکباره باشد، یا بهتر است به صورت تدریجی انجام گیرد؟ آیا همراه این خبر، اقدامات روان درمانی نیز باید در اختیار بیمار قرار گیرد؟ این پرسش ها که در واقع «آسیب روانی» بیمار را مورد توجه قرار می‌دهد، به سادگی و با اندرزهای نصیحت گونه پاسخ پذیر نیستند.

اخلاق پزشکی سنتی به تنهایی نمی‌تواند پاسخ‌گوی پرسش های جدید باشد، چرا که صرفاً به روابط بین پزشک و بیمار و کادر پزشکی پرداخته است. اما اخلاق پزشکی نوین سه هدف عمده دارد:

اول: ایجاد درک عمیق و درست مسائل حاصل از دستاوردهای فناوری زیستی مدرن.

دوم: طرح پرسش های عمیق تر فلسفی و پرداختن به جوانب و لایه های زیرین تر اخلاقی موضوعاتی همچون ارزش حیات، مفهوم انسان و اینکه به چه کسی انسان اطلاق می شود.

سوم: سیاست گزاری عمومی و کنترل و جهت دهی در این حوزه.

وسعت مباحث مطروحه و ارتباط تنگاتنگ پزشکی با سایر علوم زیستی، در سالهای اخیر به پیدایش شاخه ای جدید تحت عنوان "اخلاق زیستی" انجامیده است، که اخلاق پزشکی زیر مجموعهٔ آن محسوب می شود.(۱)

ص:۲۷

۱- . لاریجانی باقر، زاهدی فرزانه، "تأثیر فلسفه ی اخلاق در تصمیم گیری های اخلاقی در طب"، ویژه نامه دوره ۴ مجله دیابت و لیپید ایران (اخلاق در پژوهش های بالینی پزشکی).

رویکرد اصول گرا در اخلاق پزشکی

رویکردهای فلسفه اخلاق در حیطه اخلاق پزشکی، متنوع است و عملکردهای متفاوتی را اقتضاء می نماید. افزون بر رویکردهای وظیفه گرا، پیامدگرا و فضیلت گرا، در حال حاضر، رویکرد اصول گرا از مؤثرترین رویکردها در اخلاق زیستی و اخلاق پزشکی محسوب می شود. در این رویکرد اعتقاد بر این است که در استدلالات و قضاوت های اخلاقی در طب، اصول یا قواعدی چند محوریت دارند که براساس این قواعد و اصول کلی مفروض، می توان مسائل اخلاق پزشکی را استنباط نمود.

بسیاری از صاحب نظران اخلاق پزشکی معتقدند همانگونه که وجود معیارها و چارچوب های اخلاقی در امور مختلف جامعه ضروری است، در حیطه اخلاق پزشکی نیز این امر ضرورت ویژه ای دارد. لذا در دهه‌های اخیر اصول و چارچوب هایی برای تصمیم گیری های اخلاقی پیشنهاد شده اند که از این میان، چهار اصل احترام به اختیار و استقلال فردی، وظیفه سودمندی، عدم زیان باری و اضرار، و ارزش نهادن به عدالت در بسیاری از کشورها پذیرفته شده است. البته اصول متنوع دیگری همچون وفاداری، صداقت، احترام به حریم شخصی دیگران، حفظ اطلاعات محرمانه افراد، جبران، حفظ قرارداد، و بسیاری دیگر نیز توسط برخی دیگر از صاحب نظران مطرح گردیده اند.

دکتر گیلون که از اندیشمندان صاحب نام در موضوع اخلاق زیستی و از طرفداران اصول چهارگانه می باشد، بیان نموده است که این رویکرد ارائه کنندگان خدمات بهداشتی درمانی از فرهنگ های مختلف را قادر می سازد که دارای تعهدات اخلاقی

ص:۳۰

مشترک، زبان اخلاقی یکسان، و چارچوبی مشترک برای تحلیل و حل مشکلات اخلاقی شوند.

براساس رویکرد اصولگرا، زمانی ما می توانیم در مورد اخلاقی بودن یک رفتار قضاوت مناسبی داشته باشیم که از معیارهای بهنجار، معقول و قابل پذیرشی استفاده نماییم. رویکرد مبتنی بر اصول، به عبارتی

سعی دارد ارزش های اخلاقی عام و مورد قبول در اکثر جوامع و فرهنگ ها را به اصول و وظایف تعریف شده و قابل سنجشی تبدیل نماید.

پذیرش مفاهیم کلی اصول چهارگانه نمی تواند متضمن تصمیم گیری واحد در یک مورد اخلاقی واحد باشد؛ چرا که مبانی اخلاق، تئوری های مورد قبول فلسفه اخلاق، و نیز دستورات عملی در مذاهب و فرهنگ های مختلف تأثیر بسیار زیادی بر بینش موجود در خصوص این اصول و فرآیند رسیدن به نتیجه و تصمیم اخلاقی دارند. از این رو برخی صاحب نظران، رویکرد اصول گرا را به تنهایی دارای کارآیی کامل ندانسته و تلفیق یا جایگزینی آن با رویکردهای دیگر خصوصاً رویکرد فضیلت گرا را توصیه نموده اند.

اصول چهارگانه اخلاق پزشکی

"اخلاق پزشکی "(۱)

عبارت است از "رعایت اصول و ارزش‌ها در تصمیم‌گیری‌های پزشکی ".(۲)

کلیات این ارزش‌ها در همه جوامع بشری مشترک است، اما در جزئیات تفاوت‌هایی دارد و تابع فرهنگ و مذهب هر جامعه می‌باشد.

بر اساس این تعریف، دامنه و گسترهٔ اخلاق پزشکی، همه تصمیم‌گیری‌های حوزهٔ پزشکی است و اختصاص به رابطه پزشک و بیمار ندارد. بلکه در هر تصمیمی که مربوط به سلامت فرد یا جامعه است، باید این اصول و ارزشها رعایت شود. از آنجا که سیستم بهداشت و درمان هر کشور، متولّی امر سلامت و حفظ و ارتقای آن در سطح جامعه

۱- . Medical Ethics

۲- . Dorland's Dictionary

است، جایگاه اخلاق پزشکی باید در همه ارکان این سیستم مورد توجه جدی قرار گیرد: در نظام برنامه‌ریزی، نظام آموزش و پژوهش پزشکی و نظام درمان و ارائه خدمات.

اصول اخلاقی پزشکی نوین، که اولین بار در سال ۱۹۸۳ توسط چیلدرس(۱)

و بیوچامپ(۲)

تدوین شد و هم اکنون در بسیاری از کشورها به مورد اجرا گذاشته می‌شود، عبارتند از: اتونومی(۳)،

سودمندی(۴)،

عدم زیانباری(۵)

و عدالت(۶).

در موافقت اسلام با اصول چهارگانه فوق، مقالاتی توسط اندیشمندان مسلمان نوشته شده است.(۷) و (۸)

و همانگونه که برخی از آنان گفته اند، این اصول در سنن و فرهنگ اسلامی ریشه های تاریخی دارد ولی به نظر می رسد تفاوت هایی از نظر عمق، محتوا و تحلیل این اصول در اسلام، قابل ذکر باشد.(۹)

ص:۳۲

۱- . Childress

۲- . Beauchamp

۳- . Autonomy

۴- . Beneficence

۵- . Non-Maleficent

۶- . Justice

۷- . Aksoy S, Tenik A. The 'four principles of bioethics' as found in ۱۳th century Muslim scholar Mawlana's teachings. BMC Medical Ethics ۲۰۰۲, ۳:۴. Available from: www.biomedcentral.com/۱۴۷۲-۶۹۳۹/۳/۴

۸- . Aksoy S, Elmali A. The core concept of the four principles of bioethics as found in Islamic tradhtion. Journal of Medicine and Law; ۲۰۰۲; ۲۱: ۲۱۱-۲۲۴.

۹- . لاریجانی باقر، زاهدی فرزانه، "اسلام و اصول چهارگانه اخلاق زیستی در غرب"، طب و تزکیه سال پانزدهم، پاییز و زمستان ۱۳۸۵، شماره مسلسل ۶۲-۶۳، صص ۲۱ تا ۲۳.

اتونومی(احترام به اختیار و استقلال فردی)

(۱)

احترام به حریم انسانی و شخصیت مستقل بیماران و آزادی و خودمختاری آنان، یکی از اساسی‌ترین اصول اخلاق پزشکی نوین است. این اصل در واقع ارج نهادن به ارزش‌ها، علایق، تمایلات، اهداف و تجارب بیمار است و پزشک را ملزم می‌سازد در شیوه تشخیص و درمان، به مذهب و فرهنگ بیمار احترام گذارد.

اتونومی، به معنای مختار بودن بیمار در انتخاب شیوه درمان است. انتخابی بر پایۀ اعتقادات و ارزش های فردی او و مستند به اطلاعاتی که پزشک در مورد آثار و عوارض هر یک از شیوه‌های درمان به او می دهد.

اتونومی فرد ایجاب می کند که پزشک قبل از هر اقدامی با او مشورت نموده و پس از ارائه اطلاعات کافی، به بیمار اجازه دهد بر اساس ارزیابی خود، از بین درمان‌ها یکی را برگزیند و یا حتی از درمان امتناع کند.

رعایت اتونومی، مستلزم احترام به بیمار است. این اصل برای پزشک و سایر خدمات دهندگان در سیستم بهداشتی درمانی این وظیفه را ایجاد می کند که آنچه اتونومی بیمار را تقویت می نماید و یا حداقل به آن خدشه وارد نمی آورد، انجام دهند. پزشک متعهد است که برای تمام بیمارانش آسایش و خیر را جستجو کند و از صدمه و آسیب آنها اجتناب نماید.

ص:۳۳

۱- . Autonomy

براساس اصل اتونومی، کادر پزشکی نمی توانند بدون رضایت آگاهانه بیمار یا قیم او، جز در موارد نادر اورژانس، اقدامی را انجام دهند. اتونومی ممکن است در مواردی با تصمیم صحیح اخلاقی متفاوت یا در تضاد باشد. لذا اگر ما بخواهیم یک تصمیم کاملاً با اتونومی فرد سازگار باشد، نباید در جهت اصلاح یا تغییر آن عمل دیگری انجام دهیم. به عبارت دیگر، وقتی یک تصمیم یا انتخاب مبتنی بر اتونومی فرد خواهد بود که بدون توجه به درست یا نادرست بودن تصمیم از دیدگاه دیگران، و بدون توجه به پیامدهای خوب یا بد آن، مطابق با خواسته ی فرد باشد. بنابراین اصل احترام به اختیار فرد، مستلزم این است که پزشک حقوق بیماران را در آزادی تصمیم گیری بر مبنای ارزش های اعتقادی خود محفوظ دارد.

اخذ رضایت همراه با آگاهی، رازداری و وفای به عهد از جمله مواردی است که بیانگر اتونومی بیمار می باشد. اصل احترام به اتونومی از لحاظ قانونی با وظیفه ی اخذ رضایت از بیمار در جوامع مختلف مورد تأیید و حمایت قرار می گیرد.

علاوه بر این، بیمار باید صلاحیت لازم برای دادن رضایت را داشته باشد. بیماران دارای صلاحیت، کسانی هستند که قادرند انتخاب های مستدل و عقلانی داشته باشند و با اختیار خود بر مبنای آگاهی کافی تصمیم بگیرند. در حال حاضر خودمختاری، آگاهی دادن و احترام به بیمار، همه با هم بخش ضروری مباحث اخلاقی در ارتباط حرفه ای پزشک با بیمار را تشکیل می دهند.(۱)

تا اوایل قرن بیستم، رویّه بیشتر پزشکان مبتنی بر پترنالیسم(۲) بود و رابطه پزشک با بیمار، همانند رابطه پدر با فرزند تعریف می‌شد. بنابراین پزشک حق داشت با توجه به

ص:۳۴

۱- . لاریجانی باقر، زاهدی فرزانه، "تأثیر فلسفه ی اخلاق در تصمیم گیری های اخلاقی در طب"، ویژه‌نامه دوره ۴ مجله دیابت و لیپید ایران (اخلاق در پژوهش‌های بالینی پزشکی).

۲- . Paternalism

برداشت و فهم خود، آنچه را به نفع بیمار بود تشخیص دهد و از جانب بیمار برای او تصمیم بگیرد. اما امروز با توجه به تحولات فراوان در عوامل مداخله گر اجتماعی و پیشرفت‌های شگرف پزشکی در شیوه‌های تشخیص و درمان،

توجه به اتونومی ضروری شده است. اگر چه پترنالیسم در اورژانس‌های پزشکی و مواردی که درمان بیمار فوریت دارد و بیمار در شرایط حاد است، امری غیر قابل اجتناب است.

طبیعی است که برای رعایت حق استقلال بیمار، ابتدا می‌بایست تمام اطلاعات ضروری و قابل فهم به بیمار انتقال یابد و بیمار با توجه به تمایلات و نظراتش، در تصمیم‌سازی برای انجام روش‌های تشخیصی و درمانی مشارکت داده شود. از طرف دیگر بیان اطلاعات اضافی ممکن است سبب تردید و اضطراب بیمار شود و سئوالات زیادی را در ذهن او ایجاد کند. لذا ایجاد یک تعادل منطقی بین رعایت اصل اتونومی و پرهیز از ارائه اطلاعات اضافی و غیر قابل فهم برای بیمار، از مهارت‌هایی است که پزشک می‌بایست در فعالیت‌های بالینی رعایت کند.

یک بیمار زمانی قدرت تصمیم‌گیری دارد و می‌تواند روش درمانی وتشخیصی را بپذیرد و یا رد نماید که توانایی درک و فهمیدن اطلاعات ارائه شده، سنجش ارزشها و اهداف خود و توانایی برقراری ارتباط با پزشک را داشته باشد. اما همواره برخی افراد به صورت کلی و یا مقطعی توانایی تصمیم گیری ندارند. از جمله می‌توان به کودکان اشاره کرد که در مورد آنها سن قانونی برای تصمیم گیری مطرح است و یا افرادی با بیماری سایکولوژیک که در این موارد، بحث نداشتن صلاحیت تصمیم گیری و افراد جایگزین در تصمیم گیری مطرح می شود.

در حال حاضر در بسیاری از کشورهای غربی، اصل اتونومی محکم ترین اصل از اصول چهارگانه تلقی شده و در موارد تعارض، بر اصل سودمندی یا سایر اصول ارجحیت داده می شود. شاید یکی از دلایل این امر سابقه تاریخی پدرسالاری از سوی پزشک

ص:۳۵

باشـد که در اکثر کشورهای جهان طی قرون متمادی وجود داشـته است. مشـکل اصـلی پدر سالاری یک جانبه نگری از سوی پزشک

بود. این مطلب که دکتر بهتر می دانـد چه کـاری به نفع بیمـار و چه چیزی به ضـرر اوست، شایـد تا دو سه دهه قبل مورد قبول بود، ولی در حال حاضـر بسـیاری با آن مخالفنـد و به همین دلیل اصل خودمختاری و احترام به اختیار فردی مورد توجه ویژه و گاه افراطی قرار گرفته است.

ص:۳۶

رضایت آگاهانه

(۱)

رضـایت آگاهـانه از کلیـدی‌ترین مفـاهیم مطرح اخلاـق پزشـکی در جهـان است. دیـدگاه‌های مختلف به فراخور مبانی نظری خویش، مواضع متفاوتی در برابر موضوع اتخاذ نموده‌اند. در عموم اسـناد و مدارکی که از پیشـینیان (نوشـتجات بقراط در قرن ۵۴ قبـل از میلاـد) در دست است، پزشـکان معمولاً- برای جلوگیری از آسـیب به بیمـاران واقعیت هـا را در خصوص بیماری به اطلاع وی نمی رساندند. طرح جدی اصـطلاح رضایت آگاهانه در دهه پنجاه میلادی و به دنبال سوء اسـتفاده های بعمل آمده توسـط پژوهشـگران آلمـانی از اسـرای جنگی در انجـام پژوهش هـای انسانی بود. تا دهه هفتاد رضایت آگاهانه غالباً در زمینه پژوهش ها مطرح بود اما در دهه هفتاد به دنبال اقبال عمومی به مباحثی چون آزادی فردی و تساوی اجتماعی و حقوق بشر این واژه وارد عرصه درمان گردید. برای نخستین بار در سال ۱۹۸۱ توسط انجمن پزشکی امریکا(۲)

ضرورت کسب رضایت آگاهانه به عنوان یک حق اجتماعی و ضروری برای توانمند ساختن بیمار برای انتخاب، علی رغم میل پزشک مطرح گردید.

معمولاً- کاربرد این واژه در عرصه بهـداشت و درمان، یادآور فرم بلنـد و بالایی است که پشت درب اتاق عمل در مقابل همراه مریض قرار گرفته و انجام عمل را منوط بر

ص:۳۷

۱- . بحث رضـایت آگاهـانه و ارکـان رضـایت، برگرفته از مقـاله "رضـایت آگاهـانه، مفهوم، شـرایط و راهکارهای اجرایی"، منتشره در ویژه نامه ۱، دوره ۵ سال ۱۳۸۴ مجله دیابت و لیپید ایران می باشد.

۲- . American Medical Association

امضای آن می نمایند. در تلقی دیگر، رضایت آگاهانه، یادآور پزشک محتاطی است که برای سلب مسئولیت از خود و پیشگیری از دردسرهای قانونی پیش از مداخلات پزشکی از بیمار کتباً اخذ رضایت می کند. از منظر پژوهشی این واژه می تواند تداعی کننده فرم رضایت نامه ای باشد که در پژوهش های مداخله ای با سوژه انسانی باید به

همراه طرحنامه ارائه شود و نهایتاً رضایت آگاهانه می تواند پزشک نوع دوستی را که برای آزادی و حق انتخاب بیمار احترام قائل بوده و به خود اجازه نمی دهد پیش از اطلاع وی از ماهیت و اهداف اقدام درمانی، مداخله ای را انجام دهد به ذهن متبادر نماید.

در اصطلاح حقوقی، هنگامی که منافع و مضار یک عمل سنجیده شود و منافع بر مضار برتری داشته باشد، اشتیاق و تمایل به انجام آن عمل پدید می آید که به این اشتیاق رضایت گفته می شود.(۱)

با این همه رضایت به درمان، از رضایتی که شرط اعتبار قراردادها است و حتی در قرارداد بیمار و پزشک باید وجود داشته باشد، متفاوت است. منظور از رضایت به درمان، رضایتی است که دخالت پزشک را برای درمان بیماری مشروع می سازد.(۲)

در جامع ترین تعریف، رضایت آگاهانه عبارتست از «موافقت آزادانه و ابطال‌پذیر فرد واجد صلاحیت (بیمار) مبنی بر مشارکت در تصمیم گیری درمانی (یا تحقیقاتی) به دنبال آگاهی از ماهیت، هدف وپیامدهای آن با اعتقاد بر تأثیر این مشارکت در انتخاب مؤثرترین و مفیدترین روش درمانی.»(۳)

شرط لازم برای نفوذ رضایت، آگاهانه بودن آن است، چه رضایت به شکل صریح باشد و چه ضمنی یا تلویحی. البته آگاهانه‌بودن جزء رضایت نیست، اما شرط نفوذ واعتبار آن است، به این معنی که رضایت از روی آگاهی، به امر درمان مشروعیت می بخشد.

۱- . قنواتی جلیل و دیگران، حقوق قراردادها در فقه امامیه، زیر نظر محقق داماد، سمت، تهران، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۳۱.

۲- . جعفری‌تبار حسن،" از آستین طبیبان، قولی در مسئولیت مدنی پزشکان"، مجله دانشکده حقوق وعلوم سیاسی، مهر ۱۳۷۷.

۳- . Ethics in primary Care , Jeremy Sugarman , ۲۰۰۰ , Mc Grow-Hill , P :۲

چنانکه رضایت آگاهانه بیمار شرط لازم برای اقدام به درمان است ولی شرط کافی نیست. زیرا پزشک تابع بیمار در اقدام به هر روش درمانی نیست، بلکه حوزه انتخاب بیمار محدود به روش های معتبر و قابل قبول است.

ارکان رضایت

ارکان رضایت آگاهانه، شامل صلاحیت، آزادی و آگاهی بیمار است.

۱- صلاحیت. بیمار باید ظرفیت لازم برای درک اطلاعات، فهم و پردازش آن، تأمل و مشورت کردن و در نهایت توان تصمیم گیری را داشته باشد.

۲- آزادی. بدون تردید اخذ رضایت در شرایطی که آزادی فرد تأمین نگردیده است، نافذ نمی باشد. همچنان که رضایت فرد فاقد صلاحیت بی حاصل است. آزادی فرد تحت تأثیر دو دسته عمده عوامل داخلی و خارجی می باشد.

عوامل داخلی، که وابسته به خود بیمار است و از جسم یا ذهنیت وی سرچشمه می گیرد، فردی که از درد شدید رنج می برد برای خلاصی از آن ممکن است به هر اقدامی رضایت دهد. خانمی که اولین زایمان را تجربه می کند، به دلیل اضطراب زیاد ممکن است به سرعت به پیشنهاد سزارین جواب مثبت داده و یا اصرار بر انجام آن نماید. بیماری که متوجه صلاحیت خویش برای مشارکت در تصمیم گیری درمانی نیست، اطاعت محض از پزشک و تیم درمانی، پیش فرض ذهنی اوست و در واقع نسبت به آزادی خویش در انتخاب درمان واقف نیست.

نکته ظریف این است که مراجعه برخی بیماران به پزشک، از جنس مراجعه جاهل به عالم است و مصلحت خود را در انجام توصیه های پزشک می‌دانند. این بیماران، علی رغم علم به آزادی، انتخاب خویش را در اختیار درمانگر می گذارند. این گروه موضوع بحث نیستند بلکه افرادی مدنظر می باشند که با ذهنیت غلط، خود را مجبور به اطاعت از پزشک می دانند.

عوامل خارجی، که سرچشمه ای غیر از بیمار دارند. مانند بستن بیمار به تخت و گرفتن دست و پای وی، تهدید بیمار که در صورت عدم موافقت با درمان رها خواهد شد، یا فشار خانواده و عصبانیت پزشک.

۳- آگاهی. رضایت به درمان باید از روی آگاهی باشد. این آگاهی محصول ارائه اطلاعات لازم و انتقال مناسب آن به بیمار است. به لحاظ اخلاقی رضایتی مقبول است که بر پایه آگاهی مطلوب رضایت دهنده نسبت به مداخله پزشکی حاصل شده باشد. تفاوت ظریف و اساسی منظر حقوقی و اخلاقی به مقوله رضایت آگاهانه نیز در همین حقیقت نمایان می گردد. اگرچه پزشکی که پیش از جراحی فرم رضایت نامه و برائت جهت انجام عمل مورد نظر را از بیمار اخذ می کند، به لحاظ حقوقی در برابر عوارض اقدام خویش

منوط بر این که نتیجه سهل انگاری یا اشتباه وی نباشد مسؤول نیست، اما به لحاظ اخلاقی این سلب مسؤولیت تنها زمانی حاصل می گردد که پزشک آگاهی مناسب و متناسب را در اختیار بیمار گذاشته باشد.

به بیان دیگر به لحاظ حقوقی، این بیمار است که باید پیش از امضای رضایتنامه نسبت به مداخله مقرر اطلاع کافی کسب نموده و سپس آنرا تأیید نماید. در حالی که به لحاظ اخلاقی این پزشک است که باید پیش از اقدام، نسبت به آگاهی کافی بیمار اقناع شود. این نکته مسؤولیت پزشک را مضاعف می نماید.

منتقدان رضایت آگاهانه، ضرورت آن را به دلایلی این‌چنین، زیر سؤال می برند: از آنجایی که عمده بیماران متوجه اطلاعات داده شده پزشکی نمی شوند بیان مسایل به ایشان به جز سردرگمی بیشتر نفعی برای ایشان نخواهد داشت؛ بسیاری از بیماران تمایلی برای مشارکت در تصمیم گیری ندارند؛ گاه بیماران در صورت مشارکت در تصمیم گیری، تصمیماتی را می گیرند که به مصلحت ایشان نبوده و اصل سودرسانی بر

این اساس مخدوش می گردد؛ مقوله رضایت آگاهانه جنبه ی تشریفاتی داشته و در عمل قابل اجرا نیست.

به نظر می رسد دیدگاه های منفی ارائه شده در خصوص رضایت آگاهانه مبنای منطقی ندارند. چرا که اگرچه غالب بیماران اطلاعات زیادی از مسایل پزشکی ندارند و به طور اولیه قادر به تصمیم گیری نیستند اما این هنر و وظیفه پزشک است که مشکل و راه حل های ممکن را به زبان قابل درک بیان و وی را در تصمیم گیری مشارکت دهد. عدم تمایل بسیاری از بیمارن جهت مشارکت در تصمیم گیری نتیجه عدم اطلاع ایشان از امکان این مشارکت است.

از سوی دیگر پزشک موظف است با توضیحات خود و بیان منافعی که این مشارکت در پی دارد زمینه آنرا مهیا سازد. از سوی دیگر اگرچه از دید پزشک بیمار ممکن است تصمیمی را اتخاذ کند که به زیان اوست اما در واقع این تصمیم بر اساس معیارهای سود و زیان بیمار می تواند به نفع او باشد. از جنبه دیگر پزشک می تواند با بیان نقاط ضعف و قوت هر انتخاب از این امر پیشگیری نماید.

و در آخر ذکر این حقیقت ضروری است که انجام اصولی هر اقدامی در نظر اول ممکن است پیچیده تر و مشکل تر از روشهای غیر اصولی به نظر برسد. اما به واسطه مبنای قوی تر آن در دراز مدت ثبات بیشتر و عوارض سوء کمتری را متوجه فاعل آن خواهد کرد.

انواع رضایت

۱- تلویحی (ضمنی): اکثر تشخیص ها و درمانهای پزشکی بر اساس این نوع است، یعنی وقتی فردی به پزشک مراجعه می کند یا از پزشک درخواست ویزیت می‌کند، به درمان ومعاینه رضایت دارد. هنگامیکه بیماری وارد مطب یا اتاق معاینه می‌ شود نیازی نیست که پزشک از او بپرسد آیا مایلید که درمان شوید؟ چون اگر بیمار بدنبال درمان

بیماری خود نبود به پزشک مراجعه نمی‌کرد. با این‌حال این رضایت ضمنی تنها در مورد اعمال اولیه بالینی مانند گرفتن شرح حال، تحت نظر قرار دادن، بالا زدن آستین برای گرفتن فشار خون صادق بوده و معاینات اختصاصی تر مانند معاینه واژینال یا مقعد را شامل نمی‌شود.

۲- بیانی (صریح) که شامل شفاهی و کتبی است. قبل از انجام اقدامات خاص مثل گرفتن خون و یا رادیوگرافی معده با ماده حاجب می بایست رضایت بطور شفاهی گرفته شود. در موارد بستری در بیمارستان و اعمال تشخیصی و درمانی تهاجمی مثل جراحی، آندوسکوپی و تست ورزش اخذ رضایت و برائت کتبی، از مشکلات بعدی احتمالی جلوگیری خواهد کرد. اگر پزشک فقط رضایت گرفته باشد، در صورت بروز مرگ، نقص عضو یا خسارت مالی، ضامن است ولی اگر برائت نیز تحصیل کرده باشد، عهده دار خسارت پدید آمده نیست. البته در صورت قصور پزشکی، برائتی که قبل از درمان گرفته شده، باعث سقوط ضمان نیست.(۱)

ص:۴۲

۱- . کیانی مهرزاد، رضایت و برائت در درمان بیماران، مرکز تحقیقات اخلاق وحقوق پزشکی دانشگاه پزشکی شهید بهشتی.

نقد اتونومی

حقیقت آن است که مبانی اخلاق زیستی در جوامع غربی، انسان‌مدارانه و طبیعت گرایانه است. وقتی از اصل اتونومی سخن می گویند، همه چیز بر محور انسان می‌چرخد، اما در اندیشه دینی و اسلامی، انسان مخلوق خداست و به خالق خود پیوند می‌خورد و همه مسائل در این زاویه مورد تجزیه و تحلیل قرار می گیرد.

بر اساس نگرش الهی، رضایت فرد زمانی نافذ است که انگیزه اصلی آن حفظ سلامت و منافع فرد باشد. اسلام، علی رغم احترام ویژه به حق انتخاب و اختیار انسان، برای جسم وی نیز نه تنها در زمان حیات، بلکه پس از مرگ حرمت ویژه ای قائل شده و اجازه نمی‌دهد هیچ فردی به خود آسیب رساند. بر این مبنا، رضایت بیمار با هدف آسیب به خود، علی رغم داشتن شرایط صلاحیت و آزادی نافذ نمی باشد.

اتونومی یا خودمختاری، به عنوان اولین اصل در تصمیم گیری های اخلاقی در جوامع غیر مذهبی مطرح می باشد. اما محدوده اختیار فردی در اسلام با آنچه فلسفه غرب معتقد است تفاوت دارد. در حیطه ی طب این امری پذیرفته شده است که پزشک باید در جهت خیر و صلاح بیمار اقدام کند، اما پرسش مهم این است که پزشک باید تصمیم بگیرد چه کاری برای بیمار مناسب است یا خود بیمار تصمیم گیرنده ی اصلی است؟ مسلماً احترام به اتونومی مستلزم این است که پزشک به بیمار اجازه دهد خود تصمیم بگیرد و از بین درمان ها یکی را برگزینند و یا حتی از گرفتن درمان امتناع کند.

ص:۴۳

البته احترام به اتونومی بیمار، این حق را به بیمار نمی دهـد که از پزشک عملی مغایر با اخلاق حرفه ای را درخواست کند. لذا اتونومی در بسیاری از فرهنگ ها یک حق و ارزش مطلق نیست. به عنوان مثال یکی از محدودیت های اتونومی، ضرر زدن به دیگران است (مانند سقط جنین). اما در صورتی که ضرر حاصله صرفاً متوجه خود فرد باشد، نظرات متفاوت است.

این امر همواره مورد تأکید است که خدمات دهندگان نظام بهداشتی- درمانی باید تصمیماتی بگیرند که بهترین و بیشترین فواید ممکن را برای فرد بیمار، با توجه به آنچه جامعه «خوب» می نامد، در پی داشته باشد. اما جند پرسش عمده در اینجا مطرح می‌شود: اگر ارزش ها و اعتقادات فرد با سنت ها و عرف جامعه متفاوت باشد چه باید کرد؟ چه کسی به طور طبیعی و از نظر اخلاق پزشکی دارای اختیار و استقلال است؟ محدوده ی اختیار بیمار کدام است؟ آیا خودمختاری به معنای خودمحوری بیمار قابل قبول است؟

مسلماً اگر بخواهیم اصل اتونومی را در فرهنگ جامعه خود بپذیریم بایستی تعریف و محدوده ای متفاوت با آنچه در فرهنگ غرب متداول است از آن ارائه نماییم. آنچه در اسلام مورد قبول است، «اختیار فردی» است؛ نه خودمختاری و نه خودمحوری و نه آزادی بی قید و شرط. آن هم با پیش شرط ها و شرایط خاص خود. در اسلام، شاخص اختیار انسان مورد تأکید بسیار قرار گرفته و اساساً وجه تمایز انسان از دیگر موجودات همین اختیار است و عملی نام «ارزش» به خود می گیرد که از روی اختیار و آزادی از انسان سر زند.

یکی از مهم‌ترین پیش‌شرط های اختیار فرد در اسلام، آگاهی و «معرفت» است. واژه ی اختیار، از ریشه «خیر»، در معنای دقیق خود، «خیرگزینی» معنی می‌شود. «خیر» یعنی بهترین، و روشن است که انتخاب بهترین راه، جز با حصول آگاهی ممکن نخواهد

ص:۴۴

شـد. هرچه آگاهی و شـناخت انسان وسـیع تر و عمیق تر باشـد، محـدوده ی انتخاب او نیز گسترده تر می باشد و بالعکس. این نکته در افراد دچار عقب ماندگی ذهنی و کودکان، نمود عینی تری دارد.

مسأله ی دیگر، «حوزه ی اختیار فرد» است. اختیار هر فرد محدود به حقوق اوست و تعارض یا تقابل با حقوق جامعه و اطرافیان قابل قبول نیست. شاید مثال بارز این مسأله، سـقط جنین باشد که اسـلام به هیچ وجه سـقط جنین را به صرف خواست و اختیار مادر جایز نمی داند.(۱)

در مواردی نیز که تصـمیم بیمـار مبنی بر ترک درمان، منجر به مرگ او می‌شود، از نظر اسـلام او چنین اختیاری در مورد خود ندارد و به نظر او توجه نمی‌شود. به این استفتا توجه کنید:

سوال: برخی از بیمـاران عاقـل و بـالغ، که نیازمنـد عمل جرّاحی هسـتند، به علّت ترس یا هر دلیل دیگری درد و رنـج را تحمّل نمـوده، ولی تن به عمـل نمی‌دهنـد. این در حـالی است که پزشـک می‌دانـد در صورتی که عمـل انجـام نشود بیمـار به زودی خواهـد مُرد، یا دچار عوارضـی خواهـد شد که تا پایان عمر زمین‌گیر می‌شود. با این فرض، آیا پزشک می‌تواند دست به عمل جرّاحی بزند؟ اگر علی‌رغم مخالفت بیمار، کسان وی چنین اجازه‌ای دهند، تکلیف طبیب چیست؟

پاسـخ: در صورتی که جرّاحی سـبب طول عمر شود، مریض می‌توانـد به خـاطر عوارض ناخوشاینـد جرّاحی، از آن صـرف‌نظر کنـد، ولی اگر بـدون جرّاحی، بیمار در معرض مرگ باشد، طبیب یا کسان مریض مجازند اقدام به جرّاحی کنند، هرچند بیمار راضی نباشد.(۲)

ص:۴۵

۱- . لاریجانی باقر، زاهدی فرزانه، پیشین.

۲- . مکارم شیرازی ناصر، استفتاءات پزشکی، موسسه هدف، قم.

حدود اختیار انسان در قرآن

در طبیعت و سرشت انسان هیچ چیز به اندازهٔ استقلال و آزادی ارزش و قیمت ندارد؛ چنان که اگر کسی را در جایی محدود کنند و همهٔ نعمت‌ها و لذت‌های دنیا را برای او فراهم آورند، به این وضعیت راضی نیست و آزادی را بیشتر دوست دارد. این حق طبیعی، خواسته‌ای است که با سرشت آدمی آمیخته و عجین شده است.

خداوند که این امر فطری را در تکوین بشر نهاده است، در کتاب تشریع خود اجازه نداده است حتی برای دعوت مردم به دین حق، کسی این حق را سلب کند. اینکه قرآن می‌فرماید: کسی حق ندارد دیگری را از روی اجبار، وادار به پذیرفتن دین کند، بلکه هر کسی باید آزادانه دین را بپذیرد؛ در واقع اشاره به همین حق است:

«لا إِکْراهَ فِی الدِّینِ: در قبول دین اکراهی نیست.»(بقره/ ۲۵۶)

یکی از مفسران معاصر ذیل این آیه می‌نویسد:

«بعضی ناآگاهان از پیامبر اسلام می خواستند که او همچون حکام جبّار، با زور و فشار اقدام به تغییر عقیده مردم (هر چند در ظاهر) کند؛ آیه فوق صریحا به آنها پاسخ داد که دین و آیین چیزی نیست که با اکراه و اجبار تبلیغ گردد، به خصوص اینکه در پرتو دلائل روشن و معجزات آشکار، راه حق از باطل آشکار شده و نیازی به این امور نیست.

جایی که اسلام اجازه نمی دهد پدری فرزند خویش را برای تغییر عقیده تحت فشار قرار دهد، تکلیف دیگران روشن است؛ اگر چنین امری مجاز بود، لازم

بود این اجازه، قبل از

هر کس، به پدر درباره فرزندش داده شود، در حالی که چنین حقی به او داده نشده است.»(۱)

بر اساس صریح آیات قرآن، کار پیامبران ابلاغ سخن خداوند(۲)

و تذکر دادن به مردم است، نه الزام و اجبار آنان به پذیرش:

«فَهَلْ عَلَى الرُّسُلِ إِلاَّ الْبَلاغُ الْمُبینُ: آیا بر عهده پیامبران جز رساندن آشکار [پیام وحی، وظیفه ای] هست؟»(نحل/ ۳۵)

«فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ لَّسْتَ عَلَیهِم بِمُصَیطِرٍ: پس [ای رسول ما! مردم را] پند ده، که تو فقط پنددهنده ای؛ تو بر آنان سلطه نداری [که به قبول ایمان مجبورشان کنی.]»(غاشیه/ ۲۱و۲۲)

پیامبران آمده‌اند تا مردم را بر اساس منطق و حکمت به بندگی خدا دعوت کنند، نه آنکه آنان را مسلوب الاختیار و بنده و برده خویش نمایند:

"ادْعُ إِلِى سَبِیلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَهِ وَ الْمَوْعِظَهِ الْحَسَنَهِ وَ جادِلْهُمْ بِالَّتِی هِی أَحْسَنُ: مردم را با حکمت و اندرز نیکو به راه پروردگارت دعوت کن، و به نیکوترین شیوه با آنان به بحث و مناظره بپرداز."(نحل/۱۲۵)

"مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن یؤْتِیهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَ الْحُكْمَ وَ النُّبُوَّهَ ثُمَّ یقُولَ لِلنَّاسِ كُونُواْ عِبَادًا لىّ ِمِن دُونِ اللَّهِ: هیچ انسانی حق ندارد وقتی خدا به او کتاب و حکمت و نبوت عنایت فرمود، به مردم بگوید بنده من باشید نه خدا."(آل‌عمران/

۷۹)

مردم نیز حق ندارند همنوعان خود را، حتی اگر پیامبر باشند، صاحبان اختیار و ارباب خود ببینند:

۱- . تفسیر نمونه، ج ۲، ص ۲۸۰.

۲- . این معنا که وظیفه پیامبران، ابلاغ پیام الهی بوده، یازده بار مورد تاکید قرآن قرار گرفته است: (آل عمران/۲۰)، (مائده/۹۲ و ۹۹)، (رعد/۴۰)، (نحل/ ۳۵)، (نحل/ ۸۲)، (نور/ ۵۴)، (عنکبوت/ ۱۸)، (یس/ ۱۷)، (شوری/ ۴۸)، (تغابن/ ۱۲).

"وَ لا یتَّخِذَ بَعْضُنا بَعْضاً أَرْباباً مِنْ دُونِ اللَّهِ: بعضی از ما بعضی دیگر را به جای خدا ارباب نگیرد."(آل‌عمران/ ۶۴)

از سوی دیگر، یله و رها بودن اختیار انسان، به‌گونه‌ای که به او اجازه دهد هر چه را خواست عمل کند، جامعه را مختل و متزلزل می‌سازد، زیرا ظرف محدود دنیای مادی، ظرفیت برآوردن خواسته‌های نامحدود افراد بشر را ندارد و تزاحم خواسته‌ها موجب نزاع و درگیری و نابودی جامعه می‌شود.

رشد و تعالی بشر در زندگی فردی و اجتماعی‌اش نیز اقتضا می‌کند که رفتار او تابع انضباط و قواعد و قوانین خاصی باشد، تا از یک سو نظام اجتماع سامان یابد و از تعارض‌ها و تزاحم‌ها جلوگیری شود، و از سوی دیگر مصالح و منافع فرد رعایت گردد.

احترام به این قوانین و عمل به آنها، خواه ناخواه اختیار و آزادی افراد را در مورد خود و جامعه محدود می‌سازد و پاره ای از آزادی‌های آنان را به منظور حفظ پاره ای دیگر سلب می نماید. قانون‌گزار، نهادهای رسمی کشوری یا بین‌المللی باشد؛ یا تعالیم پیامبران و شرایع ادیان الهی.

روح ایمان در همه ادیان آسمانی، تسلیم بودن در برابر خداوند و ترجیح دادن قوانین او بر قوانین بشری است. در این دیدگاه، قوانین بشری تا جایی اعتبار دارند که با قوانین الهی در تعارض نباشند و در چارچوب شریعت بگنجند، زیرا فرمانروایی و قانون‌گذاری مخصوص خداست و جز او کسی حق فرمان راندن بر دیگران را ندارد:

"إِنِ الْحُکْمُ إِلَّا لِلَّهِ: حکم و حکومت، تنها از آن خدای تعالی است."(انعام/ ۵۷؛ یوسف/۴۷ و ۶۷)

به عبارت دیگر، در برابر اختیار و اراده خداوند، انسان مومن برای خود حق انتخاب و اختیاری نمی‌بیند، تا امری مغایر آن را اراده کند:

"وَ رَبُّکَ یخْلُقُ ما یشاءُ وَ یخْتارُ ما کانَ لَهُمُ الْخِیرَةُ: پروردگارت آنچه را بخواهد می آفریند و [آن که را بخواهد] بر می گزیند؛ آنان [در برابر اراده او، در قلمرو تکوین و تشریع] اختیاری ندارند."(قصص/ ۶۸)

"ما کانَ لِمُؤْمِنٍ وَ لا مُؤْمِنَهٍ إِذا قَضَی اللَّهُ وَ رَسُولُهُ أَمْراً أَنْ یکُونَ لَهُمُ الْخِیرَهُ مِنْ أَمْرِهِمْ: هیچ مرد و زن مؤمنی را نسزد که چون خدا و پیامبرش کاری را حکم کنند، آنان در کار خود (امری مخالف آن را) اختیار نمایند."(احزاب/ ۳۶)

تعبد و تسلیمی که فرد باایمان در برابر خداوند از خود نشان می‌دهد، بر اساس مالکیت و حاکمیت علی‌الاطلاق خداوند است که او را از قید بردگی و بندگی انسان‌های دیگر آزاد نموده و او را نسبت به سایر هم‌نوعانش آزادی می‌بخشد.(۱)

جایگاه اختیار در متون فقهی

برخی قواعد فقهی نیز، از پیش‌فرض بودن حق انتخاب و اصل آزادی در امور فردی حکایت دارند که به دو مورد اشاره می شود:

۱- اصل عدم سلطه. اصل تساوی و برابری انسانها اقتضا می کند که هیچ کس بر دیگری سلطه نداشته، اختیار و اراده فردی او محفوظ باشد. فقه در صورتی که دلیلی بر ایجاد نوعی «حق تصرف» برای شخصی وجود نداشته باشد، اصل را بر عدم سلطه او گذاشته هیچ گونه حقی را برای او به رسمیت نمی شناسد. مرحوم کاشف الغطا در باره این اصل و قاعده فقهی می نویسد: "از آنجا که حق تصرف و سلطه انسانی بر انسان دیگر موجب نقض حقوق و آزادی‌های او می شود، این حق و سلطه پذیرفته نمی شود و اصل بر عدم سلطه است."

۱- . تفسیر المیزان، ج ۱۰، ص ۳۷۲.

-۲

قاعده سلطنت. بر اساس مفاد این اصل، افراد در تصرف کردن و بهره بردن از اموال و دارایی‌های خود آزادند و آن گونه که می خواهند می توانند از آنها استفاده کنند و هیچ کس نمی تواند مانع تصرف آنها گردد. این قاعده که مبنایی برای بسیاری از احکام شرعی است، براساس حدیثی از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) است که می فرماید: "الناس مسلطون علی اموالهم: مردم بر اموال و دارایی‌های خود مسلط هستند."

البته این قاعده یک استثنا دارد و آن زمانی است که این حق موجب ضرر رساندن به حق دیگری شود؛ این استثنا نیز به‌خوبی بیانگر اهمیتی است که به حق و آزادی دیگران در فقه داده شده است.(۱)

کاربردهای واژه آزادی

مفهوم آزادی از مفاهیمی است که دارای معانی متعدّد در حوزه‌های متفاوت است و چه‌بسا کسی آگاهانه یا ناآگاهانه حکمی را که مربوط به یک معنای آزادی است به معنای دیگر آن سرایت دهد. بنابراین برای آن که در مورد مفهوم آزادی، در دام مغالطهٔ لفظی گرفتار نشویم، لازم است ابتدا کاربردهای مختلف آن را بررسی کنیم:

الف. آزادی به معنای استقلال وجودی. در این معنا، یک موجود وقتی آزاد است که کاملاً مستقل باشد و تحت تأثیر و سیطرهٔ هیچ موجود دیگری نباشد. کسانی که اعتقاد به خداوند ندارند و می گویند: عالم هستی وابسته به هیچ چیز نیست و روی پای خود ایستاده است. همچنین کسانی که معتقد به خداوند هستند، ولی می‌گویند: خداوند پس از خلقت هستی، آن را به حال خود رها کرده و عالم پس از خلقت نیازی به خداوند ندارد، برای انسان چنین آزادی را قائل‌اند. اما از نظر اسلام این آزادی منحصر به خدا می‌باشد و تنها اوست که مستقل و بی‌نیاز است و بقیهٔ موجودات همه به او وابسته و نیازمند هستند.

۱- . میراحمدی منصور، "مفهوم آزادی در فقه سیاسی شیعه"، فصلنامه علوم سیاسی، تابستان ۷۷، شماره ۱.

ب. آزادی به معنای اختیار. معنای دیگر آزادی که باز به حوزهٔ الاهیات و فلسفه و کلام مربوط می‌شود، آزادی در مقابل جبر است. از دیرباز این بحث بین اندیشمندان و صاحب‌نظران وجود داشته که انسان در رفتار خود مختار است یا مجبور، از خود اراده‌ای دارد یا فقط گمان می کند آزاد است! در این بحث سه نظریه وجود دارد: عده‌ای می گویند: انسان در اعمال و رفتار خود کوچک‌ترین اراده ای ندارد و بشر مانند ابزاری با شعور در دست استاد است و آنچه واقع می شود همان مشیت خداوند است. گروهی می گویند: خداوند انسان را آفرید و به او عقل داد و کارهایش را به خودش واگذار نمود. بنابراین، خداوند هیچ نقشی در افعال و رفتار انسان ندارد و قضا و قدر هم اثری ندارد. گروه سوم نه جبر مطلق را قبول دارند و نه اختیار و تفویض مطلق را، بلکه به نوعی اختیار مشروط و محدود قائل‌اند.

شیعه به پیروی از اهل‌بیت پیامبر علیهم السلام معتقد است: سرنوشت انسان به دست خود اوست و در اعمال و رفتارش صاحب اختیار است، اما با خواست خداوند؛ یعنی در یک عمل انسانی دو اراده تأًثیرگذار است: اراده خداوند و اراده انسان و تا این دو اراده نباشد عملی واقع نخواهد شد. البته این دو اراده در عرض یک‌دیگر نیستند؛ یعنی از باب تأًثیر دو علت بر معلول واحد نیست، بلکه در طول یک

دیگرند؛ یعنی همان‌گونه که وجود هر موجودی در سایهٔ وجود الاهی و قدرت هر قادری بسته به قدرت خداوند است، همین طور اراده و اختیار هر مختاری در پرتو اراده و اختیار خداوند متعال است.

نکته‌ای که باید توجه داشت این است که آزادی به معنای اختیار، آزادی تکوینی است که حاکی از واقعیت عینی است، و نمی‌توان از آن، آزادی حقوقی و ارزشی را نتیجه گرفت و در دام مغالطهٔ اشتراک لفظی افتاد.

ج. آزادی به معنای عدم دلبستگی. این معنا بیشتر در اخلاق و عرفان کاربرد دارد و یک معنای ارزشی است؛ یعنی انسان به دنیا و مادیات و لذایذ دنیوی و غیر الاهی تعلّق خاطر

نداشته باشد. عشق و محبت او منحصر در ذات اقدس الاهی باشد و اگر شخص یا چیزی را دوست می‌دارد، در سایهٔ محبت خداوند و به دلیل آن باشد که پرتوی از جمال الاهی است.

د. آزادی در مقابل بردگی. در زمان‌های پیشین، خرید و فروش برده رواج داشت و برخی انسان ها برخی دیگر را به بردگی می گرفتند و از آنها کار می کشیدند و گروهی نیز آزاد بودند و برده نبودند. البته با ظهور اسلام گام‌های اساسی و راه‌کارهای واقعی در جهت آزادی برده‌ها از طرف اسلام ارائه شد که فعلا مورد بحث ما نیست.

ه. آزادی در اصطلاح سیاسی. انسان آزاد، انسانی است که تحت حاکمیت غیر نباشد و خود مسیر زندگی و منش و روش خویش را تعیین کند. در این جا دو گرایش وجود دارد: گرایشی که می گوید: انسان باید مطلقا آزاد باشد و حاکمیت هیچ کس حتی خدا را نپذیرد و گرایشی که معتقد است: انسان باید از حاکمیت انسان های دیگر آزاد باشد ولی حاکمیت خدا را بپذیرد، زیرا خداوند مالک اوست و او بنده خدا، و بر اساس حکم عقل که "مالك برمملوك خود حاکم است"، انسان باید در مقابل خدا تسلیم و مطیع باشد.

علاوه این، هیچ کس به اندازهٔ خالق از خصوصیات و نیازهای مخلوق خبر ندارد و هیچ کس به اندازهٔ او طریق رسیدن به کمالات ما را نمی‌داند. پس اگر خواستار مصالح خود هستیم، باید از آیین و روشی که خداوند برای ما پسندیده، پیروی کنیم و حاکمیت او را بپذیریم.

و) آزادی در اصطلاح حقوقی. اموری در زندگی انسان وجود دارد که او می‌تواند آنها را انجام دهد و دولت حق منع و تعقیب در مورد آنها را ندارد؛ مانند آزادی در انتخاب مسکن، لباس، شغل، همسر و آزادی بیان و عقیده.

در این که این دسته از حقوق و آزادی‌ها مطلق نیستند، بحثی نیست. هیچ نظام حقوقی در هیچ کجای دنیا از گذشته تا به حال وجود ندارد که آزادی مطلق به افراد

جامعه داده باشد، اصولاً وضع قوانین و تدوین نظام حقوقی، خود به معنای قرار دادن حدّ و مرز برای رفتار افراد جامعه است. بحثی که وجود دارد بر سر "حدود آزادی" است.

امروزه معمولاً گفته می‌شود آزادی هر فرد، تا جایی است که به آزادی دیگران لطمه نزند؛ یعنی انسان آزاد است هر رفتاری را که می خواهد انجام دهد، مگر آن که رفتارش مزاحم آزادی دیگران شود. گرایش لیبرالیستی در حقوق چنین نظری دارد، اما اگر این مسئله را از دیدگاه اسلام بررسی کنیم، پاسخ این است که حدّ آزادی بر اساس مصالح مادی و معنوی و دنیوی و اخروی انسان ها تعیین می‌شود.

شرط اصلی آزادی در انتخاب و گزینش یک رفتار، این است که تأمین کنندهٔ مصالح انسان باشد. درست شبیه آن که به یک تولید کنندهٔ مواد غذایی یا دارویی آزادی داده شود که هر ماده غذایی یا دارویی را تولید کند، مگر آن که برای سلامت انسان‌ها ضرر داشته باشد. این جا دیگر صحبت از آزادی تجارت نیست و هیچ کس هم نمی‌گوید این ممنوعیت خلاف حقوق بشر است، نهایت این که آن چه در دنیای امروز به آن توجه دارند، همین ضررهایی است که به جسم و جان انسان وارد می شود. امّا اسلام علاوه بر ضرر جانی، آسیب‌های روحی و معنوی را نیز مدّ نظر قرار می‌دهد.(۱)

به‌نظر می‌رسد این دیدگاه که: "آزادی هر کس را آزادی دیگران محدود می کند"، دیدگاه جامع و مانعی نیست و از نظر منطقی نیز نامعقول است که من آزادی خود را کنار بگذارم تا آزادی دیگران را رعایت کنم! شاید بتوان گفت: "تنها چیزی که صلاحیت محدود کردن آزادی را دارد، هدفِ آزادی است."

آزادی، رفع موانع برای رسیدن به هدف است و هدف، حفظ مصلحت و سعادت بشر. پس آزادی ارزش مطلق ندارد وتابع هدف می‌باشد. رعایت خواست وآزادی دیگران ملاک نیست، بلکه مصالح فرد و جامعه ملاک است و مراعات مصالح، حدّ و حریم آزادی است.

۱- . بر گرفته از مقاله "محدودهٔ اختیار و آزادی در اسلام"، دایره المعارف اسلام‌پدیا.

پـدر و مادری که برای حفظ سـلامتی فرزنـد بیمارشان، علی رغم میل او و به دسـتور پزشک، به او آمپول تزریق می کننـد، در واقع خواست و اختیار او را با مصلحتش محدود می‌کنند و این همان تقدّم مصلحت فرد بر آزادی وی است.(۱)

استاد مطهری در این‌باره می‌نویسد:

"می گوینـد آزادی را هیچ چیز نمی تواند محدود کند مگر آزادی دیگران، یعنی آزادی در همه چیز برای انسان هست و هیچ حدی ندارد مگر آنکه به آزادی دیگران لطمه وارد آید. لازمه این سـخن این است که حتی مصالح خود فرد و مصالح اجتماع نیز نمی تواند آزادی افراد را تحدید کند."(۲)

اصـل اتونومی کاربردهـای زیـادی در اخلاـق پزشـکی امروز دارد و شایـد بتوان گفت در نزد فیلسوفان اخلاق پزشـکی مغرب زمین، بر دیگر اصول اخلاقی حاکم است. در اینجا به دو نمونه از مسائل اخلاق پزشکی که با این اصل سر و کار بسیار دارد و قبول یـا ردّ این اصـل، در حـلّ آن مسائل نقش اساسـی دارد، اشاره کرده و آنها را مورد بررسـی قرارمی‌دهیم: اتانازی و سـقط جنین.

۱- . سوزنچی حسین، "حلّ پارادوکس آزادی در اندیشه شهید مطهری"، قبسات، شماره ۳۰و۳۱.

۲- . مطهری مرتضی، یادداشت ها، ج ۱، ص ۷۲.

اتانازی

در زمینه دلایل پـذیرش اتانازی در بعضـی کشورها، و نقـد آنها از منظر اخلاقی، مقالات متعددی نگارش یافته، که مقاله آقای سید حسن اسلامی(۱) در این زمینه را جـامع و کامـل یافتم. لـذا گزیـده‌هایی از آن را با ذکر مآخـذ مقاله، در اینجا می‌آورم و طالبان را به اصل مقاله ارجاع می‌دهم:

«"اوتانازی" یا "یوثنیزیا"(۲) از ترکیب دو واژه یونانی پدید آمده است؛ پیشوند "eu" با معانی بِه، نیک، خوب، خیر، به‌خوبی و به‌آسانی و اسم "thanatos" به‌معنای مرگ. در نتیجه می‌توان یوثنیزیا را به‌مرگی، بِه‌کُشی، مرگ خوب(۳) مرگ مهربانانه، یا آسان‌مرگی(۴) ترجمه کرد. یوثنیزیا به این معنا در برابر "یودایمونیا"(۵) یا به‌زیستی و زندگی خـوب و شادکامانه قرار دارد. اما آنچه امروزه از این اصطلاح فهمیده می‌شود، تنها مردن آسان نیست؛ بلکه افزون بر آن اقدام به قتل است؛ قتلی که از سر شفقت باشد؛ به‌همین سبب، گاه به‌جای یوثنیزیا از تعبیر قتل از روی ترحم یا قتل مشفقانه(۶) استفاده می‌شود.

ص:۵۷

۱- . اسلامی سیدحسن، "به‌مرگی از منظر اخلاق"، پژوهش‌نامه اخلاق، سال یکم، شماره ۴، تابستان ۸۸، صفحات ۴۵-۷۲.

۲- . euthanasia

۳- . good death

۴- . easy death

۵- . eudaimoneia

۶- . mercy killing

اگر کسی بدون آنکه از دیگری یاری بگیرد، اقدام به‌کشتن خود کند، مرتکب خودکشی(۱) شده است؛ لیکن اگر همان شخص به‌پزشکی مراجعه کند و به او بگوید قصد خودکشی دارد و سپس از او مقدار فراوانی مرفین بگیرد و با راهنمایی آن پزشک و به‌کمک داروی

تجویزشده او اقدام به خودکشی کند، در این حالت شاهد خودکشی بایاری پزشک هستیم. در این دو صورت، فاعل قتل، خودِ قربانی است. امـــا اگر شخصی از پزشک بخواهد تا به زندگی او پایان دهد و این اقدام صورت گیرد، با نمونه‌ای از به‌مرگی مواجه خواهیم بود. عنصری که می‌تواند به‌مرگی را از اقدامات مشابه آن متمایز کند، دلیل و انگیزه‌ای است که شخص قربانی به‌سبب آن خواستار مرگ شده است. این دلیل درد بی‌پایان و مستمری اســـت که شخص، توان تحمل آن را ندارد، یا بیماری کشنده‌ای که امکان درمانش نیست.

معمولاً به‌مرگی به دو نوع فعال و غیرفعال تقسیم می‌شود. به‌مرگی فعال(۲) عبارت از آن است که عامل اقدامی کند که مستقیماً به مرگ شخص موردنظر بینجامد و هدفش از این کار، کمک و ترحم به او باشد. حال آنکه در به‌مرگی غیرفعال یا انفعالی(۳) عامل یا عاملان در جایی که باید کاری انجام دهند تا بیمار به‌حیات خود ادامه دهد، از انجام آن خودداری کنند تا او بمیرد و هدفشان نیز کمک به آن شخص است.

برخی از فلاسفه اخلاق، میان به‌مرگی فعال و انفعالی تفاوت گذاشته و به‌مرگی انفعالی را مجاز شمرده‌اند؛ زیرا ازنظر آنان، میان کشتن‌کسی و رها کردن او تا بمیرد، تفاوتی اساسی وجود دارد. از این منظر، کسی حق ندارد

۱- . suicide

۲- . active euthanasia

۳- . passive euthanasia

اقدام به کشتن دیگری کند؛ لیکن تکلیفی نیز در قبال زنده نگه‌داشتن دیگران ندارد. درنتیجه می‌توان در مواردی خاص از ادامه درمان بیماران درمان‌ناپذیر دست کشید و متحمل هزینه سنگین چنین کار بی‌حاصلی نشد.

مدافعان به‌مرگی، با پیش‌کشیدن دلایلی آن را عملی اخلاقی می‌شمارند و در کشورهایی که این کار غیرقانونی است، برای قانونی شدن آن فعالیت می‌کنند. آنان چنیـــــن استدلال می‌کنند: هنگـــــامی‌که بیمار، متحمل درد فراوان، پایان‌ناپذیر و درمان‌ناشدنی است، کاملاً اخلاقی است که درخواست کند او را از این درد تن‌کاه و جان‌فرسا نجات دهند و با مرگ آسان او را برهانند. دلایلی که ایشان به آن استناد می‌کنند و درستی این عمل را نتیجه

می‌گیرند، متعدد و متنوع است؛ لیکن می‌توان آنها را به سه دلیل اصلی ارجاع داد: اتونومی، رنج و شفقت، معناداری زندگی.

۱- اتونـومی. بر این اسـاس، هرکس باید بتواند درباره خود تصمیم بگیرد و چگونه زندگی کردن خود را انتخاب کنـد. مرگ نیز بخشی از زندگی است و هنگامی می‌توان فرد را آزاد دانست که قادر به انتخاب نحوه مرگ خود باشد. به‌تعبیر دیگر، حق انتخاب فردی و خودآیینی(۱)، شالوده اخلاق به‌شمار می‌رود و هنگامی می‌توان از اخلاق سخن گفت که افراد بتوانند به‌خواسته خود عمل کنند. همان‌گونـــه کـه این حق درباره امور زندگی صادق است و فرد می‌تواند از آن استفاده کند، منطقاً باید مجاز باشد درباره زمان و نحوه مرگ خود نیز تصمیم بگیرد. بنابراین اگر کسی به این نتیجه رسید که ادامه زندگی برایش سخت و تحمل‌ناپذیر است و بر آن شد تا به آن خاتمه دهد، این حق مسلم اوست که بتواند آن را عملی سازد.

۱- autonomy .

خودمختار دانستن فرد در انجام خواسته‌های فردی خود، ریشه در آرای کسانی چون جان استوارت میل دارد. وی در رساله درباره آزادی، بر استقلال و خودآیینی کامل فرد در امور شخصی خویش تأکید می کند و بر آن است که: تنها بخشی از رفتار فرد که وی در قبال آن در برابر جامعه مسؤول است، به‌دیگران مربوط می‌شود. امـا در جایی که صرفاً به خودش مربوط است، مسلماً استقلال او مطلق است و فرد بر خویش، بر بدن و ذهن خودش حاکم است.(۱)

طبق این معیار می‌توان به‌مرگی را مجاز شمرد؛ زیرا عملی فردی و در حوزه خصوصی است و زیانی به‌دیگران نمی‌رساند. پس باید به‌نظر کسی‌که خواستار آن است، احترام گذاشت. به‌تعبیر دیگر، اگر هر کسی حق حیات دارد و می‌تواند آن‌گونه که دوست دارد، زندگی کند،

مشروط به آنکه نحوه زیست او به‌دیگران زیان نزند و نوع زندگی مقبول خود را برگزیند، به‌همان ترتیب حق دارد نحوه مرگ خود را انتخاب کند و آن‌گونه که می‌خواهد، بمیرد. این خلاصهٔ مهم‌ترین دلیلی است که به سود به‌مرگی اقامه شده است.

۲- رنج و شفقت. انسان در حالت طبیعی، خواهان استمرار زندگی خویش است؛ لیکن زمانی خواستار به‌مرگی می‌شود که درد و رنج بی‌پایان و بیماری درمان‌ناپذیر، او را از پای درآورد و راه نجاتی فراروی خود نبیند. در چنین وضعی که توان درمان بیمار را نداریم، حس نوع‌دوستی به ما حکم می‌کند تا با پایان دادن به‌زندگی‌اش از راهی بی‌درد، به‌رنج او پایان دهیم و بدین ترتیب، مرگی آسان برایش فراهم آوریم.

۱- . Mill John Stuart, ۱۹۹۷, in On Liberty, "Mill Texts, Commentaries" p:۸۴

محور دلیل نخست، خودمختـــــاری فرد برای نظارت بر زندگی خویش بود؛ لیکن دلیل دوم بر درد پایان‌ناپذیر و درمان‌ناپذیر تکیه می‌کند. طبق دلیل نخست، حتی وجود درد نیز ضروری نیست و انتخاب زندگی و مرگ، بخشی از حیات اخلاقی شخص به‌شمار می‌رود؛ لیکن دلیل دوم، خودمختاری را کمتر پیش می‌کشد و بر تکلیف ما درجهت کاهش درد تأکید دارد.

۳- معناداری زندگی. این حق هر کسی است که به‌گونه‌ای معنادار زندگی کند و در جایی که ادامه زندگی را فاقد استانداردهای لازم و درنتیجه بی‌معنا دانست، با مرگ خود، ذلت و خواری را از وجود خویش دور کند و از این بی‌معنایی برهد. معنادار زیستن، یعنی آنکه هر کس طبق معیارهای ارزشی خود زندگی کند. انتخاب و تعیین این معیارها نیز به‌عهده خود شخص است و دیگران نمی‌توانند معیارهای خود را بر کسی تحمیل کنند. بدین ترتیب، مهار زندگی خود و تلاش درجهت حفظ ملاک‌های ارزشی، هنگامی مقدور است که امکان مرگ برای حفظ کرامت انسانی و پرهیز از نقض آن موجود باشد.

گاه برای حفظ حیات، از ابزارهایی استفاده می‌شود که حیثیت و هویت بیمار از بین می‌رود و او به موجودی وابسته‌به دستگاه‌های مختلف تبدیل می‌شود که هیچ خاصیتی جز نفس کشیدن و آن‌هم به‌کمک دستگاه‌های گوناگون ندارد و بدین ترتیب، کرامت او از بین می‌رود و زندگی‌اش بی‌معنا می‌گردد. از این منظر، تنها حق خودمختاری نیست که توجیه‌گر

به‌مرگی است؛ بلکه این حق در اختیار شخص قرار می‌گیرد تا هرگاه ادامه زندگی خود را ارزشمند نیافت، بتواند از آن طریق بدان پایان دهد.

نقد اتانازی

مهم‌ترین دلیل مدافعان اتانازی، اتونومی است که ریشه در آرای کانت دارد. از نظر او، هر انسانی غایت فی‌نفسه است و هیچ‌کس حق ندارد با او به‌مثابه وسیله صرف رفتار کند. طبق این قاعده، هم خود انسان غایت واقع می‌شود و هم دیگران و نباید فعالیت او مستلزم این باشد که خودش یا دیگران صرف وسیله قرار گیرند؛ بلکه تکلیف اخلاقی انسان این است که در افعال خود، کل انسانیت را غایت قرار دهد.(۱)

بر اساس این قاعده باید با هر انسانی آن‌گونه رفتار کرد که گویی همه انسانیت در او متجلی شده است و فاعل قصد دارد رفتارش قاعده‌ای عام برای رفتار اخلاقی همگان باشد. به‌تعبیر کانت: چنان عمل کن که گویی بناست که آیین رفتار تو، به اراده تو یکی از قوانین عام طبیعت شود.(۲)

موافقان به‌مرگی از این اصل سود جسته‌اند. مخالفان نیز با قبول این اصل، کاربست آن را در اینجا نادرست می‌دانند و برای نقد آن، شیوه‌های گوناگونی در پیش گرفته‌اند که یکی از آنها استفاده از استدلال کانت بر ضدخودکشی است که با همان قوت درباره به‌مرگی صادق است. وی استدلال‌های متعددی بر ضد خودکشی اقامه می‌کند که در اینجا دو دلیل موردنظر هستند. یکی شیءشدن انسان و دیگری ریشه‌کنی اصل انسانیت.

طبق استدلال نخست گفته می‌شود انسان ملزم است که با هر انسانی به‌مثابه انسان و نه کمتر از آن برخورد کند؛ اما کسی که خودکشی می‌کند، با خود به‌مثابه "شيء" و نه انسان رفتار کرده است و به این ترتیب، کل انسانیت را در

۱- . کانت ایمانوئل، مابعدالطبیعه اخلاق: مبانی مابعد الطبیعه، ترجمه منوچهر صانعی، تهران، نقش و نگار، ۱۳۸۰. ص۵۲.
۲- . کانت ایمانوئل، بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۹. ص ۲۷.

وجود خود تحقیر کرده است. بدین

ترتیب، اصل اتونـــومی کـــه بر خودمختاری فرد و آزادی او تأکید دارد، تا جایی است که شخص خود را تا حد شیء و ابزار فرونکشد. کانت معتقد است لازمه اتونـــــومی، توجه به‌خود و حفظ سلامت خویش می باشد و هرگونه عملی را که به‌نحوی ناقض آن باشد، غیراخلاقی به‌شمار می‌آورد.

دلیل دوم بر ضد خودکشی آن است که انسان، موجود خودمختـــاری است و این امر اقتضا می‌کند که وی زنده باشد و درپی تحقق مقاصد انسانی برآید؛ و اما انسانی که اقدام به خودکشی می‌کند، در حقیقت وجود انسانیت را ریشه‌کن کرده و با عمل خود، دیگر جایی برای فاعل اخلاقی و استفاده از اصل خودآیینی برجای نگذاشته است.

به‌تعبیر کانت: خودکشی بزرگ‌ترین نقض تکلیف در مقابل خویشتن است، انسان باید آزاد باشد تا بتواند خود عمل کند. اما انسان باید از اختیار خود به‌نحوی استفاده کند که بتواند به‌عنوان انسان زندگی کند. انسان می‌تواند درمورد هر چیزی که مربوط‌به شخص اوست، اقدام کند؛ اما نمی‌تواند از اختیار خود علیه شخص خودش استفاده کند.(۱)

در خصـوص دلیـل دوم، درست است که باید به بیمار کمک کرد تا دردش تسکین یابد؛ اما مدافعان به‌مرگی از این مسأله، نه برای کاهش درد بیمار، بلکه برای از بین بردن خود بیمار استفاده می‌کنند. چنین نگرشی مانند آن است که برای از بین بردن بیماری ایدز، همه مبتلایان به آن را از بین ببریم.

۱- .کانت ایمانوئل، درس‌های فلسفه اخلاق، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، نقش و نگار، ۱۳۷۸، ص ۱۶۵.

و در خصـوص دلیـل سوم، درست است که زندگی شخص باید معنادار باشد و زندگی بی‌معنا ارزشی ندارد، لیکن مشکل آن است که اگر قرار باشد با مقیاس‌های فردی، این زندگی را معنادار و آن یک را بی‌معنا بدانیم و اخلاقاً بپذیریم که هر کس مجاز باشد درباره معناداری یا بی‌معنایی زندگی نظر دهد، در این صورت باید انتظار آن را داشت که به‌تدریج انواع تبعیض‌ها رخ نماید و ادعا شود که این زندگی، ارزشمند و آن یک بی‌ارزش است.

این تنها نوعی بدبینی بیمارگونه نیست، واقعیتی است که خود را در قرن بیستم نشان داد. آدولف هیتلر در سال ۱۹۳۹ اعلام کرد جامعه باید خود را از بیماران درمان‌ناپذیر نجات دهد و برنامه تی.چهار را به‌اجرا گذاشت. پزشکان موظف بودند تا با بررسی پرونده‌های بیماران، زندگی آنان را ارزشمند یا فاقد ارزش طبقه‌بندی کنند. این طرح به‌شکل وسیعی در سراسر آلمان اجرا گشت و تا ۱۹۴۵ ادامه یافت. نازی‌ها قربانیان خود را که با به‌مرگی از میان می‌بردند، "زندگی‌های کسالت‌بار" و "مصرف‌کنندگان بی‌مصرف" می‌نامیدند.

حال آنکه می‌توان با مقدمه اول موافقت کرد و گفت زندگی باید معنادار باشد؛ اما لزوماً تعیین معناداری به‌عهده خود شخص یـــا دیگران نیست، علاــوه بر آنکــه اگر شخص احساس کرد زندگی‌اش بی‌معنا شده است، باید به زندگی خود معنا دهد، نه آنکه به زندگی بی‌معنای خود پایان دهد، و میان این دو نتیجه، تفاوت آشکاری است.

بایـد پذیرفت که عمده دلیل برای توجیه به‌مرگی، وجود رنج تحمل‌ناپذیر است و استناد به اتونومی در واقع برای پایان دادن به این رنج است. تحمل‌ناپذیری رنج نیز بیش از آنکه مسأله‌ای جسمانی باشد، روانی است. اگر کسی در کاری رنج‌آور، مانند رژیم‌های سخت یا ورزش‌های سنگین معنایی بیابد، رنجش را

نیز تحمل می‌کند و حتی در مواردی ممکن است احساس رنج نکند و حتی از آن لذت ببرد. رنج هنگامی تحمل‌ناپذیر است که برای انسان بی‌معنا باشد. رنج بی‌معنا، هرچند سبک، تحمل‌ناپذیر است.

مسأله اصلی کسانی‌که خواستار به‌مرگی می‌شوند آن است که دیگر زندگی برایشان معنایی ندارد و این وضع از بحرانی عمیق‌تر در وجودشان پرده برمی‌دارد که درنهایت، ریشه در جدا شدن از باورهای دینی دارد. درنتیجه به‌همان نسبتی که شخص از دین رویگردان می‌شود، ممکن است با مسأله بی‌معنایی زندگی روبه‌رو شود.

ویکتور فرانکل، روان‌شناس انسان‌گرا، از معدود کسانی است که بر این مسأله انگشت گذاشته و کوشیده است تا مشکلات روانی اصلی افراد را ناشی از بی‌معنایی زندگی بداند. وی بر آن است که امروزه کوشش می‌شود تا زندگی درست را زندگی فاقد رنج قلمداد

کنند؛ حال آنکه رنج، بخشی از فرآیند کمال انسان به‌شمار می‌رود. از نظر او آنچه انسان معاصر را رنج می‌دهد، خود رنج و درد نیست؛ بلکه بی‌معنا بودن آن است. وی این سخن نیچه را تکرار می‌کند: "کسی‌که چرایی در زندگی دارد، با هر چگونه‌ای خواهد ساخت." بدین ترتیب، مسأله اصلی که به رواج به‌مرگی انجامیده است، رنج پایان‌ناپذیر و تحمل‌ناپذیر نیست؛ بلکه بی‌معنایی تحمل‌ناپذیر است که هر دردی را به رنجی جانکاه بدل می‌کند.(۱)

یکی از آموزه‌های اساسی ادیان، به‌خصوص اسلام، تأکید بر وجود رنج و معنا دادن به آن است. در منظومه دینی ما، رنج بخشی از طبیعت وجودی ما و

ص:۶۵

۱- . فرانکل ویکتور، انسان در جستجوی معنی، ترجمه دکتر اکبر معارفی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۲، ص ۷۱.

لازمه کمال و کرامت ذاتی انسان است. در نتیجه رنج بردن نه تنها به‌معنای بی‌معنایی زندگی نیست، بر عکس، رشد و کمال انسان و رسیدن به مقام خلافت الاهی در گرو همین رنج‌هاست.(انشقاق/ ۷)

جان هیک، متکلم معاصر مسیحی، رنج را بخشی از طرح الاهی برای رشد انسان می‌داند. وی نام نظریه خود را "نظریه عدل الاهی جان‌پروری"(۱) نامیده است. طبق این نظریه، رنج و درد لازمه رشد و کمال اخلاقی انسان است.(۲)

ازنظر مولانا، روح مؤمن به‌حیوانی به‌نام "اُشغُر" شبیه است که هرچه درد می‌کشد، قوی‌تر می‌گردد.(۳)

نتیجه آن کـه: به‌مرگی، نوعی قتل نفس است و قتل نفس جز در مقام دفاع از خود یا قصاص، اخلاقاً پذیرفتنی نیست. به‌استناد اتونـومی و یا پیش کشیدن مسأله رنج نیز نمی‌توان این عمل را موجه دانست؛ زیرا اتونـومی نیازمند انسانی است که خودمختـار عمل کند، نه آنکه بمیرد تا فاعل خودمختاری را نابود کرده باشد. رنج و درد نیز بیش آنکه مفهومی فیزیکی و

جسمانی باشد، روحی و معنوی است.کافی است انسان در رنج خود معنایی ببیند تا آن را هر قدر طاقت‌فرسا باشد، تحمل کند. کامل‌ترین راه تحمل‌پذیر ساختن رنج و معنا دادن به آن نیز آموزه‌های دینی هستند که رنج را بستر رشد و کمال انسان می‌داند و به بسیاری از حوادث به‌ظاهر بی‌معنا و در نتیجه رنج‌بار، معنایی عمیق می‌بخشد.»

۱- . soul-making theodicy

۲- . پترسون مایکل، و همکاران، عقل و اعتقاد دینی: درآمدی بر فلسفه دین، ترجمه احمد نراقی، تهران، طرح نو، ص ۲۰۵.

۳- . مولوی جلال الدین محمد، مثنوی، تصحیح محمد استعلامی، تهران، زوار، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۱۳.

اتانازی از نظر اسلام

تـاکنون اتانـازی را از منظر اخلاقی مورد بحث قرار دادیم و اکنون از نگاه قرآن کریم، روایات معصومین و سـخن عالمان دین آن را بررسی می کنیم.

اتانازی در واقع نوعی خودکشـی است که با کمک پزشک صورت می گیرد. از نظر اسـلام خودکشـی مطلقا حرام است و هیچ امری مجوز آن نمی‌شود. قرآن در این‌باره می‌فرماید:

"لا تَقْتُلُوا أَنْفُسَکُمْ إِنَّ اللّهَ کانَ بِکُمْ رَحِیماً: خودکشی نکنید زیرا خدا همواره به شما مهربان است."(نساء/ ۲۹)

ظـاهر این آیه نهی از خودکشـی است، ولی وقتی در نظر بگیریم که کنار جمله: "لا تَأْکُلُوا أَمْوالَکُمْ بَیْنَکُمْ" قرار گرفته که همه مؤمنین را یک واحد فرض کرده، این معنا اسـتفاده می‌شود که مراد از کلمه "أنفس" نیز تمامی افراد جامعه است، به‌طوری که جـان هر فرد، جـان سـایر افراد است، در نتیجه نفس و جان یک فرد، هم جان خود اوست، هم جان سایر افراد، پس چه خود را بکشد و چه غیر را، گویا خودش را کشـته است، و به این عنایت جمله "لا تَقْتُلُوا أَنْفُسَکُمْ"، جمله ای است مطلق که هم شامل خودکشی می شود و هم کشتن دیگران.(۱)

بر اساس ذیل آیه که فرمود: "إِنَّ اللَّهَ کانَ بِکُمْ رَحِیماً"، خداوند مهربان نه تنها راضـی نمی‌شود دیگری شـما را به قتل برساند، به خود شما هم اجازه نمی دهد با رضایت خود، خویشتن را به دست

نابودی بسپارید. در روایات اهلبیت علیهم السلام نیز این آیه به معنای انتحار و خودکشی تفسیر شده است.(۲)

ص:۶۷

۱- . تفسیر المیزان، ج ۴، ص ۳۲۲.

۲- . تفسیر نمونه، ج ۳، ص ۳۵۷.

در روایات آمده است که وقتی درباره وضو و غسل با آب سرد، آنجا که خطر جانی دارد، از رسول خدا صلی اللّه علیه و آله پرسیدند، آن‌حضرت در پاسخ، به این آیه استناد کرده و فرمودند:

"لا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كانَ بِكُمْ رَحِيماً"(۱)

یکی دیگر از آیاتی که می‌تواند در بحث اتانازی مورد استفاده واقع شود، آیه ۱۹۵ سوره بقره است که می‌فرماید:

"لا تُلْقوا بِأَيدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَه: با دست خویش خود را به هلاکت نیفکنید."

این آیه مطلق است، و از تمامی رفتارهای افراط و تفریطی که انسان را به هلاکت می‌افکند، نهی می‌کند.(۲)

مخاطب این آیات اولاً و بالذات بیماری است که قصد خودکشی دارد و ثانیا و بالعرض، پزشکی که او را در رسیدن به خواسته‌اش یاری می‌کند، زیرا هر دو مرتکب قتل نفس می‌شوند و هر دو در این جرم شریک‌اند و صرف خواست و تقاضای بیمار مجوزی برای پزشک نمی‌شود. قران می‌فرماید:

"لا تَعاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَ الْعُدْوانِ وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقاب: یکدیگر را بر گناه و تجاوز یاری ندهید و از خدا پروا کنید که خدا سخت کیفر است." (مائده/۲)

رسول خدا در یکی از سخنان کوتاه اما پرمغز خود می‌فرماید:

"لَا طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِي مَعْصِيهِ الْخَالِقِ: آنجا که نافرمانی خالق باشد، اطاعت مخلوق معنا ندارد."(۳)

۱- . تفسیر نور الثقلین، ج ۱، ص ۴۷۲.

۲- . تفسیر المیزان، ج ۲، ص ۶۴.

۳- . من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۳۸.

از نظر فقها، ضـرر زدن به خود، حتی برای انجام عبادات جایز نیست. لذا در صورتی که اسـتفاده از آب برای وضو ضرر داشته باشد، وضو باطل است، چنانکه در صورت ضرری بودن، روزه گرفتن جایز نیست و اگر کسی بگیرد باطل است.

آخرین بحث مرحـوم نراقی در قاعـده لاضـرر نیز مربوط به این است که اگر کسـی اذن بدهـد دیگری به او ضـرر وارد کنـد و راضـی به ضـرر گردد، این رضـایت مـانع جریـان اخبـار لاضـرر در حق او نمی شود. مثلا اذن صاحب مال، موجب مباح شـدن اتلاـف مـال او نمی شود و یا اذن متضـرر، موجب نفی الزام به مثل و قیمت نسـبت به متضـرر نمی شود، زیرا در همه این موارد ضرر صدق می کند و بنابراین مشمول دلیل لاضرر خواهد بود.(۱)

علامه محمد تقی جعفری در بحث از قاعده لاضرر می‌نویسد:

«ضرر به خویشتن بر دو نوع است :

اول. تحمل ضـرر از دیگران؛ جای تردید نیست که تحمل ضـرر از دیگری علاوه بر این که مخالف قوانین زندگانی است، می تواند برای ستم‌کاران میدان عمل و فعالیت را باز کند .

دوم. تحمل ضـرر از خویشـتن؛ این‌گونه تحمل ضـرر با حکمت وجودی انسان منافات دارد که خداونـدِ مالک زندگی و مرگ منظور نموده است. یعنی وجوب دفع ضرر، از مقوله حکم است نه حق، به مفهوم حقوق معمولی. بدین جهت هیچ کس اختیار ضرر به خویشتن را مالک نیست.»(۲)

۱- . مدرسی یزدی سید محمد رضا، محقق نراقی و قاعده نفی ضرر، مجموعه مقالات کنگره فاضلین نراقی.

۲- . رسایل فقهی، ص ۹۶.

سقط جنین

«سقط جنین در عصر حاضر یکی از گسترده‌ترین و پیچیده‌ترین مسائل و مشکلات اجتماعی است. علی‌رغم همه تلاش هایی که دانشمندان و خیراندیشان جهت جلوگیری یا کاهش آن داشته اند، نتیجه مطلوبی حاصل نشده است و این مسئله همچنان دغدغه های فراوانی را برای دولت ها، ملت‌ها، خانواده ها و زنان ایجاد کرده است. راه حل های ارائه شده با توجه به تنوع و کثرت جهان‌بینی ها و نگرش های مکاتب اخلاقی و ادیان الهی، مورد وفاق اندیشمندان جوامع انسانی نیست و بعضا" متضاد با یکدیگر است و با تأسف باید گفت که برخی از این اندیشه ها نه تنها این معضل بزرگ را از بین نبرده و کاهش نداده، بلکه موجب رواج آن به شکل قانونی و با حمایت دولت ها شده است. عوامل فرهنگی، اجتماعی و به ویژه لجام گسیختگی شهوانی در جوامع مختلف، سست‌شدن بنیان خانواد ه ها و دیگر عوامل، همواره موجبات تشدید این ناهنجاری را فراهم ساخته و راهکارهای ارائه شده مصلحان اجتماعی مرهمی بر آلام این جراحت جامعه نگذارده است.»(۱)

«انسان قرن بیستم، با سرعت از معنویات و اخلاق فاصله گرفت و به بسیاری از ارزشهای پذیرفته شده در جوامع بشری پشت پا زد. به زعم خود، به انسان آزادی داد و از حقوق بشر دفاع کرد و یکی از مصادیق حقوق بشر را آزادی

۱- . طالقانی سید حمید رضا، بررسی سقط جنین از منظر اخلاق کاربردی.

روابط جنسی قلمداد نمود. اما در عمل، دچار تعارضات گوناگون گردید که مسأله سقط جنین، یکی از نمود ها و نتایج آن است. پذیرش آزادی بی‌حد و حصر در روابط جنسی و شیوع آن در سنین مختلف، طبعا منجر

به بارداری‌های ناخواسته بی شماری شد. به طور مثال، در ایالات متحده آمریکا از هر هشت دختر سیزده تا نوزده ساله، یک نفر باردار می شود که ناشی از روابط جنسی خودخواسته یا تجاوز به عنف است و چهل درصد از این حاملگی‌ها به سقط جنین می انجامد.(۱)

جوامع مذکور، سقط جنین را از حقوق اولیه زن می دانند و معتقدند که این امر از مقوله آزادی های فردی است و محمل قانونی یا عرفی آنان این است که انسان حق تصمیم گیری در مورد سلامت خود را دارد و می تواند از آزادی و اختیار خویش درباره بدن خود استفاده کند. در دهه های اخیر این نوع از سقط جنین در کشورهای اروپایی رفته رفته مشروعیت یافته است و در برخی از کشورهای مزبور، قانونگذار به زن اجازه می دهد که با صرف هزینه ای مختصر، تا ماه سوم حاملگی، بدون هیچ گونه الزام پزشکی، سقط جنین کند.

مسأله بارداری، مانع و سد بزرگی در مقابل آزادی جنسی ایجاد کرده و بشر را بر سر دو راهی قرار داده است؛ زیرا میل شدید به آزادی این روابط و برشمردن آن از مصادیق حقوق بشر از یک طرف، و جنین‌های محصول این رابطه از طرف دیگر، مستلزم ترجیح یکی بر دیگری و ناگزیر تضعیف یا از بین رفتن آن می شود. از این رو، این عده، دانسته یا ندانسته به علت اصلی نپرداخته و مبارزه با معلول را وجهه همت خود قرار داده اند و به جای بازگشت

۱- Mille Nancy and etc , "Physicians attitudes towards medical abortion". Journal of . Adolescent Health, Volume ۲۰. Feb. ۱۹۹۷. : P.۱۷۱

به ارزشهای اخلاقی، که محصول تلاش انبیا و اولیای الهی بوده است، به حرکتی ارتجاعی رو آورده، با مسلم و بدیهی فرض کردن آزادی روابط جنسی، معتقد به از میان برداشتن هر مانعی و از جمله سقط جنین زنان باردار شدند. بدین ترتیب، با استناد به حقوق زن، در تعارض میل مادر و حق حیات جنین، بی پناه ترین و بی دفاع ترین موجود، محکوم به نابودی می‌شود.

موافقان سقط جنین، آنچه را که در رحم در حال رشد است، جزئی از اجزای مادر، فاقد حیات انسانی و تنها تکه ای گوشت، غضروف یا بافتی می دانند که فاقد هرگونه حقی است،(۱) بنابراین مستحق کمترین احترام و توجه نیست. از نظر ایشان، اولین نگرانی و دلواپسی، باید معطوف به سلامت روحی، جسمی، رفاه و موقعیت خوب اجتماعی و آسودگی و آسایش مادر باشد.

اما واقعیت این است که جنین، انسانی همانند سایر انسان‌هاست و قتل انسان، در هیچ مکتب و آیینی پذیرفته نشده است. اگر به فرض هم، جنین جزئی از بدن مادر محسوب شود، باز این مسأله، مجوز سقط جنین نیست؛ زیرا انسان، مالک جسم خود نیست.

البته بحث ما در آزادی سقط جنین، بنابر میل و خواست زن، بدون ارائه هرگونه دلیل موجه و قابل تمسک است؛ در حالی که شاید بتوان در برخی موارد و شرایط، به استناد قواعد فقهی از جمله قاعده لاحرج، عذری موجه برای سقط جنین ارائه کرد.»(۲)

«موافقان سقط جنین، برای توجیه جواز اخلاقی سقط جنین، از دو نظریه سود برده‌اند: نظریه وظیفه‌گروانه و نظریه نتیجه‌گروانه. وظیفه‌گرایان،

ص:۷۲

۱- . Fletcher and etc., Ethics and abortion for fetal abnormality, February ۱۹۹۸: P.۱۷

۲- . طبیبی جبلی مرتضی، "بررسی و نقد نظریه جواز سقط جنین از منظر فقهای امامیه"، نامه مفید، شماره ۳۷.

براساس اصل تعمیم‌پذیری، استدلال می کنند که هر فرد انسان، در تصمیم گیری برای زندگی خود، آزاد است، بنابراین به همان اندازه که برای بچه دار شدن یا بچه دار نشدن، حق تصمیم گیری دارد، اگر خواسته یا ناخواسته نیز باردار شد، می تواند تصمیم بگیرد که جنین خود را حفظ کند یا سقط نماید.

براساس مبانی نظریه وظیفه گرایانه،هرگونه تصمیم مادر در این خصوص، مشروط به این است که وی بتواند بطور غیر متناقض اراده نماید و تصمیم او، در حوزه مباحث اخلاقی، به یک قانون عمومی تبدیل شود و نسبت به همه افراد، به طور یکسان اجرا گردد.

بدیهی است که تبدیل شدن اراده سقط جنین به یک قانون عمومی، از چالش‌های مهم فراروی جواز آن محسوب می‌شود، علاوه برآن بر اساس اصول فلسفه اخلاقی کانت که پایه‌گذار نظریه وظیفه گرایانه در اخلاق است، توجیه مزبور در جواز سقط جنین، در صورتی نافذ است که جنین هیچ شأن و منزلتی نداشته باشد، اما اگر آن‌گونه که بسیاری از اندیشمندان تبیین کرده‌اند، جنین از ابتدای شکل‌گیری یا لااقل در مراحلی از رشد خود، ارزش انسانی و شأن اخلاقی داشته باشد که دارد، در این صورت، حق حیات جنین و تداوم آن، با حق مادر در سقط آن، معارض خواهد بود و بدین لحاظ نمی‌توان توجیه وظیفه‌گروانه را بر جواز سقط جنین، مناسب و نافذ دانست.

بر اساس مبانی نظریه نتیجه‌گروانه، اگر ادامه بارداری و پیامدهای ناشی از آن، نسبت به سقط جنین، نگرانی و ناراحتی های بیشتری را برای مادر در پی داشته باشد، سقط آن توسط مادر، مجاز و قانونی است. در این نگرش، قتل یک انسان، اساسا نامعقول نیست بلکه معیار هر اراده و انتخابی، بیشترین خیری است که یک عمل می تواند برای بیشترین افراد، در برداشته باشد.

ص:۷۳

بدین ترتیب اگر بیشترین خیر، در سقط جنین یا قتل نفس باشد، اقدام به آن جایز خواهد بود.

یکی از مهم‌ترین چالش‌های فراروی توجیه نتیجه‌گروانه این است که بگوییم: آیا آزادی سقط جنین، به عنوان یک قانون عمومی و خط مشی همگانی، بیشترین ناراحتی را برای بیشترین افراد ایجاد می کند، یا ممنوعیت آن. بدیهی است که اگر ممنوعیت سقط جنین، در مقایسه با آزادی آن به عنوان یک قانون عمومی، بیشترین خیر را عاید بشریت کند، با این نظریه نمی‌توان آزادی سقط جنین را توجیه کرد.»(۱)

قرآن و سقط جنین

آیات متعددی در قرآن، بر حرمت سقط جنین اشعار دارد. این گونه آیات را می توان به دو دسته کلی تقسیم کرد:

۱- آیاتی که حرمت قتل نفس را بیان می دارد؛ نظیر آیه ۳۲ سوره مائده، آیه ۱۵۱ سوره انعام، آیه ۲۹ سوره نساء و آیات ۳۳ و ۶۸ سوره فرقان. بر مبنای این آیات می توان سقط جنین را یکی از مصادیق "قتل نفس" دانست.

"وَ لا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتی حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ وَ مَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنا لِوَلِیهِ سُلْطاناً: انسانی که خداوند جانش را محترم شمرده جز به حق مکشید و هر که مظلومانه کشته شود، برای وارثش تسلّطی بر قاتل [جهت خونخواهی، دیه یا عفو] قرار داده ایم." (فرقان/۳۳)

۲- آیاتی که کشتن اولاد را حرام می شمرد؛ نظیر ۳۱ اسراء و ۱۵۱ انعام، که به مورد دوم اشاره می‌شود:

۱- . طالقانی سید حمید رضا، پیشین.

"لا تَقتُلُوا اَولَادَکُم مِن إملاقٍ نَحنُ نَرزُقُکَم وَ إیَّاهُم وَ لَا تَقرَبُوا الفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنهَا وَ مَا بَطَنَ وَ لَا تَقتُلُوا النَّفسَ الَّتِی حَرَّمَ اللهُ إلَّا بِالحَقِّ ذلِکُم وَصَّاکُم بِهِ لَعَلَّکُم تَعقِلُونَ: فرزندانتان را از [ترس] تنگدستی نکشید، ما شما و آنان را روزی می دهیم، و به کارهای زشت چه آشکار و چه پنهان نزدیک نشوید، و انسانی را که خدا محترم شمرده جز به حق نکشید. خدا این گونه به شما سفارش کرده تا بیندیشید."(انعام/۱۵۱)

در این آیات، از کشتن اولاد به‌خاطر ترس از فقر و گرسنگی نهی شده است و اولاد، اعم از دختر و پسر است که گاهی قبل و گاهی بعد از ولادت، کشته می شود. امروز هم که دنیا به خاطر نگرانی از افزایش جمعیت و کمبودهای اقتصادی، سقط جنین را مجاز می دانند، گرفتار نوعی جاهلیت شده است، درحالی‌که کودک، حقّ حیات دارد و والدین نمی‌توانند این حق را از او بگیرند.(۱)

میان عرب جاهلی این سنت جاری بوده که هرگاه دست‌خوش قحطی و گرانی می شدند، و می دیدند که خشکسالی و اِفلاس آنان را تهدید می کند، فرزندان خود را می کشتند تا ناظر ذلت فقر و گرسنگی آنان نباشند.(۲)

بر اساس این آیات، عرب‌های دوران جاهلی نه تنها دختران خویش را به خاطر تعصب‌های غلط زنده به گور می کردند، بلکه پسران را که سرمایه بزرگی در جامعه آن روز محسوب می شدند، نیز از ترس فقر و تنگدستی به قتل می رساندند. با نهایت تاسف این عمل جاهلی در عصر و زمان ما در شکل دیگری تکرار می شود، و به عنوان مشکلات اقتصادی، کودکان بی گناه در عالم جنینی از طریق"کورتاژ" به قتل می رسند. اینها نشان می دهد که عصر جاهلیت در زمان ما به شکل دیگری تکرار می شود و

۱- . تفسیر نور، ج ۷، ص ۵۱.

۲- . تفسیر المیزان، ج ۷، ص ۳۷۴.

"جاهلیت قرن بیستم" حتی در جهانی وحشتناک‌تر و گسترده تر از جاهلیت قبل از اسلام است.(۱)

«از منظر قرآن کریم، همه انسان ها، در اصول "کرامت انسانی" و "حق حیات" با یک‌دیگر برابرند. لذا قرآن کریم، کشتن یک انسان بی‌گناه را با کشتن همه انسان ها برابر می داند:

"مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَیرِ نَفْسٍ أَوْ فَسادٍ فِی الْأَرْضِ فَکَأَنَّما قَتَلَ النَّاسَ جَمیعاً: هر کس انسانی را جز به جرم قصاص یا فساد در زمین بکشد، مثل آن است که همه مردم را کشته باشد."(مائده/۳۲)

این نگرش احترام آمیز به انسان و به تبع آن به جنین، حاکم بر همه اصول اخلاقی است و با رعایت آن، هیچکدام از بدخلقی ها نسبت به جنین تحقق نمی یابد. طبق مطالعات انجام شده، عمده سقط جنین هایی که در دنیای امروز به وقوع می پیوندد، مربوط به باروری های ناشی از روابط نامشروع است و راهکار قرآن کریم در جلوگیری از آن، ارضای غریزه جنسی، صرفا" از طریق ازدواج است و همه راه های دیگر، حرام و غیر اخلاقی شمرده شده است.»(۲)

۱- . تفسیر نمونه، ج ۶، ص ۳۴.
۲- . طالقانی، سید حمید رضا، پیشین.

سودمندی و عدم ضرر رسانی

(۱)

(۲)

بر مبنای این دو اصل، ارائه کنندگان خدمات پزشکی، بایستی در میان شیوه‌های تشخیصی و درمانی، شیوه‌ای را انتخاب کنند که به حال بیمار مفید باشد و از انجام کارهایی که به بیمار آسیب یا ضرر می زند، دوری کنند. باید توجه داشت که مفهوم سودمندی و عدم اضرار یک مفهوم بیمار محور است، و هرگاه سودمندی بیمار، اولیای او و کادر پزشکی در تقابل با یکدیگر قرار گرفت، بیمار در اولویت است. مسلماً انجام تمام آنچه برای بیمار سودمند است و اجتناب از تمام آنچه برای او دارای ضرر است مقدور نمی‌باشد، اما باید در این مسیر، دانش و تجربه ی کادر پزشکی به مقدار ممکن و در دسترس به کمک گرفته شود و به عنوان یک قاعده ی کلی، میزان خطر مورد انتظار باید با میزان فایده ی مورد انتظار قابل توجیه باشد.(۳)

اقتضای دو اصل سودمندی و عدم اضرار آن است که پزشکان صلاحیتی درخور داشته باشند، زیرا پزشکی که مهارت‌های علمی و عملی لازم را دارا نیست، بعید است برای بیمار سودمند باشد، بلکه چه بسا باعث ضرر رساندن به بیمار شود. آموزش علمی و عملی موثر، هم قبل و هم پس از شروع زندگی حرفه‌ای پزشکی و کسب تجربه کافی در مورد فواید و مضار مداخلات پزشکی از جمله این تعهدات است.(۴)

ص:۷۸

۱- . Beneficence

۲- . Non-Maleficent

۳- . لاریجانی باقر، زاهدی فرزانه، "تأثیر فلسفه ی اخلاق در تصمیم گیری های اخلاقی در طب"، ویژه نامه دوره ۴ مجله دیابت و لیپید ایران (اخلاق در پژوهش های بالینی پزشکی).

۴- . لاریجانی باقر، پزشکی و ملاحظات اخلاقی، تهران، برای فردا، ۱۳۸۳.

بنابر اصل سودمندی، اقدامات پزشکان و مراقبین بهداشتی می‌بایست در جهت حفظ منافع بیمار باشد و باید مطمئن باشیم آنچه برای بیمار انجام می‌دهیم نتایج سودمندی در برخواهد داشت و بررسی سودمندی آن در مورد هر بیمار باید به طور جداگانه انجام شود. به عبارت دیگر، ممکن است اقدامی برای یک بیمار، اثرات مفیدی دربرداشته، در حالی که همان اقدام در مورد بیمار دیگر نتیجه منفی و صدمات جسمی و روحی داشته باشد.

از آنجا که روشهای تشخیصی و درمانی پزشکی به طور اجتناب ناپذیری ممکن است خطرها و آسیبهایی را به همراه داشته باشد، باید از روشهایی استفاده شود که بیشترین احتمال سودرسانی و کمترین احتمال آسیب را به همراه داشته باشند. این امر تنها از بررسی نتایج تحقیقات و مقایسه روشها و ارزیابی نتایج و عوارض آنها میسر خواهد بود و در نهایت با انجام بررسی‌های کافی و موثر می توان این ارزیابی را قبل از انجام آن بر روی بیماران مشخص نمود.

به‌طورکلی اولین اصل در روشهای تشخیصی و درمانی آن است که نه تنها نباید هیچ آسیبی به بیمار برسانیم بلکه می‌بایست قبل از اقدام به انجام روشهای تشخیصی و درمانی، راههای جلوگیری از عوارض وآسیبهای احتمالی را بررسی واجراء نمائیم. احتمال تحمیل آسیب به بیمار در زمینه پزشکی، تنها زمانی‌که به رعایت سایر اصول اخلاقی و به‌خصوص زمانی‌که مزایای آن بر آسیب ارجحیت داشته باشد قابل توجیه است.

باید توجه داشت که بر اساس مطالعات انجام شده، خسارت ناشی از خطاهای پزشکی، شامل خطا در تشخیص، تجویز و مصرف دارو، در بیمارستان‌های آموزشی بزرگ امریکا، سالانه حدود ۵ میلیون دلار تخمین زده می‌شود. بنابر گزارشی در سال ۱۹۹۹، سالیانه ۴۴۰۰۰ تا ۹۸۰۰۰ بیمار بستری، جان خود را به علت خطاهای پزشکی از دست می‌دهند.(۱)

ص:۷۹

۱- . نیکبخت علیرضا و همکاران، "بررسی میزان رعایت اخلاق حرفه‌ای در اجرای دستورات دارویی توسط پرستاران"، فصلنامه حیات، سال ۱۳۸۳، شماره ۲۳.

نفع‌رسانی در اسلام

انسان موجودی اجتماعی است و استعدادهایش در جمع شکوفا می‌شود. انسان‌ها, سنگ و آجر نیستند که از یکدیگر بی‌خبر و با هم بی‌ارتباط باشند، بلکه مانند حلقات یک زنجیرند که حیات و قوامشان در گرو پیوستگی و وابستگی به یکدیگر است. بدین جهت, اندیشمندان و مصلحان, همواره با قلم و بیان, مردم را به تعاطف, تعاون, همدلی و همکاری دعوت کرده و آن را از مقومات جامعه و اجتماع بشری برشمرده‌اند. ادیان الهی نیز, که بر ارزش‌های فطری استوارند, نقش اساسی در ایجاد و تقویت این روحیه داشته‌اند. پیامبران و اولیای الهی, مردم را به خدمت به یکدیگر توصیه کرده و خود در راس خدمت‌گزاران جامعه بوده‌اند.

رسول گرامی اسلام صلّی الله علیه و آله در پاسخ به کسی که پرسید: "مَنْ أَحَبُّ النَّاسِ إِلَی اللَّه: محبوب‌ترین مردم در نزد خدا کیست؟" فرمود:

"أَنْفَعُهُمْ لِلنَّاس: سودمندترین آنان برای مردم"(۱)

و در سخنی دیگر فرمود: "خَیرُ النَّاسِ مَنِ انْتَفَعَ بِهِ النَّاس: بهترین مردم, کسی است که مردم از وجودش منتفع شوند."(۲)

در فرهنگ اسلام, مردمان "عِیال خدا"(۳)

هستند و بهترین خلق در نزد او، سودمندترین آنها برای مردم است:

ص:۸۰

۱- . مستدرک الوسائل، ج ۱۲، ص ۳۹۰.

۲- . همان، ص ۳۸۸.

۳- . عِیال، به اعضای خانواده همچون همسر و فرزند اطلاق می‌شود که واجب‌النفقه و نان‌خور مرد محسوب می‌شوند.

"الْخَلْقُ كُلُّهُمْ عِيالُ اللَّهِ وَ أَحَبُّ الْخَلْقِ إِلَيهِ أَنْفَعُهُمْ لِعِيالِه"(۱)

خدمت به خلق, مقدمه قرب الهی و نوعی عبادت است و شیفته حق, خدمت به خلق را جدای از بندگی خالق نمی‌بیند. پیامبر اکرم، سودرسانی به بندگان را در کنار ایمان به خدا قرار داده و آن را معیار و ملاک ارزشمندی انسان دانسته و فرموده است:

"خَصْلَتَانِ وَ لَیسَ فَوْقَهُمَا خَیرٌ مِنْهُمَا: الْإِیمَانُ بِاللَّهِ وَ النَّفْعُ لِعِبَادِ اللَّه: دو خصلت است که برتر از آن چیزی نیست: ایمان به خدا و نفع رساندن به بندگان او."(۲)

از این بیان استفاده می‌شود که اگر عشق به مردم, که نمودار محبت به پروردگار است, بر روح آدمی حاکم گردد و با ایمان و اعتقاد به خدا درآمیزد, انسانی خدمت‌گزار می‌سازد که هیچ‌گاه از خدمت به دیگران غفلت نمی‌ورزد.

در برخی روایات, خدمت‌گزاری یک از ویژگی‌ها و مشخصه‌های اصلی مومنان معرفی شده است. یکی از راویان می گوید: از امام صادق علیه‌السلام شنیدم که فرمود:

"الْمُؤْمِنُونَ خَدَمٌ بَعْضُهُمْ لِبَعْض: مومنان خادم یکدیگرند"

گفتم: چگونه؟ فرمود:

"یفِیدُ بَعْضُهُمْ بَعْضاً: به یکدیگر فایده و سود می‌رسانند."(۳)

این روایات نشان می‌دهد آنان که خود را مومن می‌شمرند و برای قرب به خدا, از مردم عزلت می گزینند یا از پذیرش مسوولیت‌های اجتماعی سر باز می‌زنند, با روح تعالیم اسلام بیگانه‌اند و در پیشگاه حق, عذری نخواهند داشت.

ممکن است این سئوال مطرح شود که آیا خدمت به هر کس، پسندیده و مورد ستایش است، یا فقط خدمت به مسلمانان و جامعه اسلامی دارای ارزش و اهمیت است؟

ص:۸۱

۱- . همان، ص ۳۹۱.

۲- . همان.

۳- . کافی، ج ۲، ص ۱۶۷.

در روایاتِ خدمت و خیررسانی، تعبیر "ناس" آمده که شامل همه مردم می‌شود، علاوه بر آنکه به این عمومیت نیز تصریح شده است، چنانکه رسول خدا می‌فرماید:

"رَأْسُ الْعَقْلِ بَعْدَ الْإِيمَانِ التَّوَدُّدُ إِلَى النَّاسِ وَ اصْطِنَاعُ الْخَيرِ إِلَى كُلِّ بَرٍّ وَ فَاجِرٍ: پس از ایمان به خدا، سرآمد خردمندی، نوع دوستی و نیکی به مردم است، چه درستکار باشند و چه گنهکار."(۱)

البته روشن است که خدمت به مومنان و هم‌کیشان ارزش والاتری دارد و لذا بخشی از روایات، اهتمام به امور مسلمانان را مورد توجه و تاکید قرار داده است.

امام صادق علیه‌السلام در تبیین این سخن حضرت عیسی: "وَ جَعَلَنِي مُبارَكاً: خداوند مرا وجودی مبارک قرار داده است"" (مریم/۳۱)، کلمه "مُبارَكاً" را به "نَفّاعاً" تفسیر نمود که به‌معنای نفع‌رسان، سودمند و مفید است.(۲)

برخی از مردم انگیزه خدمتشان احساس نوع‌دوستی و انسان‌گرایی است. اینان بر این باورند که خدمت، مرز, نژاد, عقیده و ایمان نمی‌شناسد و هر جا انسانی یافت شود که می‌توان به او خدمت کرد, باید سراغش رفت. این طرز تفکر, در حد خودش در خور ستایش است، اما کامل نیست.

انگیزه برخی از مردم در خدمت‌رسانی, یک نوع داد و ستد است، قدمی بر می‌دارند تا قدمی برایشان برداشته شود. اینان خدمت می‌کنند تا به نام و نانی برسند، شهرت و مقامی بدست آورند یا به اغراض و اهداف سیاسی و مانند آن دست یابند. عشق و علاقه‌ای به خدمت ندارند، بلکه انگیزه اساسی آنان مقاصد دنیوی است.

اما برخی از افق بالاتر به انسان‌ها می‌نگرند و در بینش آنان خدمت به خلق, نوعی عبادت و تقرب به خداست. خدمت صاحبان این فکر, هم حسن فاعلی دارد و هم از

۱- . وسائل الشیعه، ج ۱۶، ص ۲۹۵.

۲- . کافی، ج ۲، ص ۱۶۵.

حسن فعلی برخوردار است. به عقیـده اینان تنها مفید بودن عمل کافی نیست، بلکه باید فاعل نیز نیت و هدف خیر داشـته باشد. صاحبان این نظر می‌کوشند روح معنویت را بر عمل خود حاکم سازند, تا ثمره این حرکت خیرخواهانه, آنان را به منزل صفا و اخلاص برساند.

پیـدایش این نگرش, تنهـا در سـایه تفکر دینی و الهی ممکن است. خـدمت نشـات گرفته از این جهـان‌بینی, از ارزش بالاـتری برخوردار است، زیرا کاری که که انگیزه انجامش, قرب و رضای خدا باشد، عامل کمال آدمی است.(۱)

ص:۸۳

۱- . خدمت‌گزاری، مجله حوزه، آذر و دی ۱۳۶۹، شماره ۴۱.

قاعده لا ضرر

فقهای اسلام, با بهره گیری از منابع و متون اسلامی, قواعد فقهی بسیاری را عرضه کرده‌اند که گاه در یک باب و گاه در چند باب و گاه در سرتاسر فقه کاربرد دارند. قاعده‌هایی که به فقه نشاط و شادابی و پویایی می‌بخشند و فقیه را در پاسخ گویی به پرسشهای نوپیدا یاری می‌رسانند. از جمله این قواعد، که در بسیاری از مسائل فقهی کاربرد دارد، قاعده لاضرر است. گرچه به‌نظر می‌رسد این قاعده، هم یک قاعده اخلاقی است، هم یک قاعده فقهی و هم یک قاعده حقوقی.

ظاهرا اولین کسی که مقاله مستقلی در تحقیق حدیث لاضرر نوشت، ملا احمد نراقی است که با استیعاب و دقت بیش تری نسبت به سابقین خود، به این قاعده پرداخت. مرحوم نراقی در عائده چهارم از کتاب عوائد الایام، یازده بحث پیرامون قاعده لاضرر مطرح کرده که دربردارنده نکات دقیق و راه گشایی است و زوایای جدیدی از این قاعده را در معرض افکار محققین قرار می دهد.(۱)

اهمیت قاعده یاد شده به اندازه‌ای است که برخی از متفکران اسلامی, از آن به عنوان راز ماندگاری اسلام یاد کرده‌اند. شهید مطهری می‌نویسد:

«چیز دیگری که به مقرّرات اسلامی، خاصیت انعطاف و تحرّک و انطباق بخشیده و آن را جاوید نگه می دارد، وجود یک سلسله قواعد کنترل کننده

ص:۸۴

۱- . مدرسی یزدی سید محمد رضا، "محقق نراقی و قاعده نفی ضرر"، مجموعه مقالات کنگره فاضلین نراقی.

است که در متن مقرّرات اسلامی قرار گرفته است. فقها نام بسیار زیبایی روی آنها نهاده، آنها را "قواعد حاکمه" می نامند؛ یعنی قواعدی که بر سراسر احکام و مقرّرات اسلامی تسلّط دارد و بر همه آنها حکومت می کند. این قواعد مانند یک عدّه بازرس عالی، احکام و مقرّرات را تحت نظر قرار می دهد

و آنها را کنترل می کند. قاعده "حرج" و قاعده "لا ضرر" از این دسته است. در حقیقت، اسلام برای این قواعد حقّ "وتو" قائل شده است.»(۱)

قاعده لاضرر, از قاعده‌هایی است که از دیرباز فقهای اسلام از آن بحث کرده‌اند. در سده‌های اخیر, شماری از فقیهان, رساله و یا کتابی مستقل را بدان ویژه ساخته‌اند. از فقهای معاصر, امام خمینی رساله‌ای را با نام "بدایع الدرر فی قاعده نفی الضرر" ویژه این موضوع کرده و در حاشیه بر کفایه: "انوار الهدایه" از این قاعده سخن گفته است. تقریری از درس ایشان به خامه یکی از شاگردان, با عنوان "نیل الاوطار فی قاعده لاضرر ولاضرار" در دسترس قرار دارد. امام راحل, نخستین بخش از رساله خود را به نقل روایات این قاعده اختصاص داده و دوازده روایت در متن رساله و بیست و نه روایت در پاورقی، از طریق شیعه و سنی نقل کرده است و سپس می‌نویسد:

بی‌گمان, قاعده لاضرر و لاضرار, از معصوم (علیه السلام) به ما رسیده است، زیرا این روایت در میان شیعه و سنی مشهور است، و روایات در بردارنده این فراز, مستفیض‌اند, همان‌گونه که در نقل این جمله در داستان سمره بن جندب, تردیدی نیست.(۲)

ماجرای "سمره بن جندب" را، کلینی در اصول کافی، از امام باقر (علیه السلام) چنین نقل می‌کند:

ص:۸۵

۱- . مطهری مرتضی، مجموعه آثار، ج ۳، ص۱۹۴.

۲- . مزینانی، محمد صادق، "نگاهی به قاعده لا ضرر از دیدگاه امام خمینی"، نشریه فقه، سال۱۳۷۸، شماره ۲۱-۲۲.

«عَنْ زُرَارَهَ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ قَالَ إِنَّ سَمُرَهَ بْنَ جُنْدَبٍ کَانَ لَهُ عَذْقٌ فِی حَائِطٍ لِرَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ وَ کَانَ مَنْزِلُ الْأَنْصَارِی بِبَابِ الْبُسْتَانِ وَکَانَ یمُرُّ بِهِ إِلَی نَخْلَتِهِ وَ لَا یسْتَأْذِنُ فَکَلَّمَهُ الْأَنْصَارِی أَنْ یسْتَأْذِنَ إِذَا جَاءَ فَأَبَی سَمُرَهُ فَلَمَّا تَأَبَّی جَاءَ الْأَنْصَارِی إِلَی رَسُولِ اللَّهِ فَشَکَا إِلَیهِ وَ خَبَّرَهُ الْخَبَرَ فَأَرْسَلَ إِلَیهِ رَسُولُ اللَّهِ وَ خَبَّرَهُ بِقَوْلِ الْأَنْصَارِی وَ مَا شَکَا وَقَالَ إِنْ أَرَدْتَ الدُّخُولَ فَاسْتَأْذِنْ فَأَبَی فَلَمَّا أَبَی سَاوَمَهُ حَتَّی بَلَغَ بِهِ مِنَ الثَّمَنِ مَا شَاءَ اللَّهُ فَأَبَی أَنْ یبِیعَ فَقَالَ لَکَ بِهَا عَذْقٌ یمَدُّ لَکَ فِی الْجَنَّهِ فَأَبَی أَنْ یقْبَلَ فَقَالَ رَسُولُاللَّهِ لِلْأَنْصَارِی اذْهَبْ فَاقْلَعْهَا وَ ارْمِ بِهَا إِلَیهِ فَإِنَّهُ لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ: در زمان رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلّم), شخصی به نام سمره بن جندب، در باغ یکی از انصار درخت خرمایی داشت، و خانه آن انصاری بر در باغ بود.

سمره برای سر زدن به درخت خود وارد باغ می شد و از جلو خانه صاحب باغ می گذشت و از او اجازه نمی گرفت؛ انصاری از سمره خواست که هنگام آمدن اجازه بگیرد و او گوش نداد؛ این شد که نزد پیامبر آمد و موضوع را گفت و شکایت کرد. پیامبر کسی را نزد سمره فرستاد تا او را از شکایت انصاری آگاه سازد و بگوید: هر وقت می خواهی وارد باغ شوی از صاحب باغ اجازه بگیر، اما سمره امتناع کرد و نپذیرفت.

پیامبر از او خواست تا به هر بهایی که دلش می خواهد نخل را بفروشد، و او راضی نشد، پس به وی فرمود: در مقابل این نخل، درخت خرمایی برای تو در بهشت کاشته خواهد شد، باز هم نپذیرفت. آنگاه رسول خدا به مرد انصاری فرمود: برو درخت را از ریشه بکن و جلوی او بینداز، زیرا کسی حق ضرر زدن و زیان رسانیدن ندارد.» (۱)

۱- . کافی، ج ۵، ص ۲۹۲.

لازم به ذکر است که در برخی کتب روایی، قید "فی الاسلام" افزوده شده و این عبارت به شکل "لاضرر و لاضرار فی الاسلام" آمده است، اما بیش‌تر فقهای شیعه و اهل‌سنت بر این باورند که پس از جمله "لاضرر و لاضرار" اضافه‌ای وجود ندارد. امام خمینی نیز بر همین باور است و می‌فرماید: در هیچ کدام از روایاتی که در خور اعتماد باشد, واژه "فی الاسلام" در ذیل حدیث "لاضرر" دیده نشده است و تنها در حدیث مرسلی که صدوق و علامه آورنده‌اند, این ذیل وجود دارد و دور نیست که علامه از صدوق گرفته باشد.(۱)

آیه الله سیستانی نیز در مباحث درس خارج خود به تفصیل درباره این قاعده بحث کرده‌اند، و تقریرات درس ایشان به صورت کتابی مستقل با عنوان "قاعده لاضرر و لاضرار" منتشر شده است. بر اساس تتبع ایشان، عبارت "لا ضرر و لا ضرار"، در هشت واقعه از پیامبر نقل شده است که سه مورد در کتب امامیه، یک مورد در کتب اسماعیلیه و چهار مورد در کتب اهل سنت آمده است و ماجرای سمره در کتب فریقین از طرق متعدد آمده و لذا مشهورترین آنها شده است.(۲)

ایشان نیز معتقد است که قید "فی الاسلام" در کتب روایی شیعه نیامده و فقط صدوق در کتاب فقیه این قید را افزوده، آن هم به نقل از اهل سنت و در مقام احتجاج با آنها، در باب ارث بردن مومن از کافر.(۳)

۱- . مزینانی، محمد صادق، پیشین.

۲- . سیستانی سید علی، قاعده لاضرر و لاضرار، قم، مکتبه آیه الله سیستانی، ۱۴۱۴ ق. ص ۱۱.

۳- . همان، ص ۹۲.

تفاوت ضرر و ضرار

پیش از وارد شدن در بحث از دلالت قاعده لاضرر، ابتدا به تفاوت‌های لغوی دو واژه ضرر و ضرار می‌پردازیم:

۱-اگر از حکم یا کاری که بدون قصد انجام گرفته, زیان برخیزد, به آن ضرر گفته می‌شود, ولی اگر با قصد و عمد باشد, در آن صورت ضرار است. این معنا از میرزای نایینی نقل شده است.(۱)

۲- ضرر، آسیب‌رساندن به خود و ضرار، زیان رساندن به دیگری است. شیخ انصاری می‌نویسد: چه بسا مراد از نفی، نهی از ضرر زدن به خود یا غیر باشد، که هر دو حرام است.(۲)

۳- آیه الله سیستانی ابتدا چهار قول زیر را در این‌باره نقل می کنند :

الف) ضرر، فعل یک سویه است و ضرار، فعل طرفینی و ضرر زدن دو طرف به یکدیگر؛

ب) ضرر، فعل ابتدایی است و ضرار، ضرر وارد کردن به دیگری به عنوان مجازات او؛

ج) ضرر، جایی است که ضرر زدن به دیگری، برای خود فرد، سودی به دنبال داشته باشد، و ضرار، ضرر زدن بدون سود است؛

د) ضرر و ضرار به یک معنا هستند و عبارت "لاضرار" فقط برای تاکید آمده است.

آنگاه ضمن رد کردن هر چهار نظر فوق، می‌فرمایند: ضرار، تکرار و تداوم ضرر است و چون سمره مکررا وارد خانه انصاری می‌شد، پیامبر این تعبیر را به‌کار برده‌اند.(۳)

۴-امام خمینی در فرق بین ضرر و ضرار چنین می‌نویسد: غالب استعمالات واژه‌های ضُرّ، ضرر و اضرار در ضررهای مالی یا جانی است، ولی کاربرد واژه ضرار در آسیب‌های

۱- . مزینانی، محمد صادق، پیشین.
۲- . انصاری شیخ مرتضی، قاعده لا ضرر و الید و الصحه و القرعه، فرائد الأصول، دفتر انتشارات اسلامی, بی تا، ج۲، ص۵۳۵.
۳- . سیستانی سید علی، پیشین، ص ۱۳۰-۱۳۲.

روحی، همچون ایجاد تضییق، مشقت و سختی است. چنانکه در ماجرای سمره چنین بود و در قرآن مجید نیز هر جا کلمه ضرار و مشتقات آن آمده به این معناست، مانند آیه شریفه "وَ لا تُمْسِکُوهُنَّ ضِرٰاراً لِتَعْتَدُوا"، در خصوص درتنگنا قراردادن زنان مطلقه و آیه شریفه "وَ الَّذِینَ اتَّخَذُوا مَسْجِداً ضِرٰاراً" در خصوص مسجد ضرار، که ایجاد تفرقه در جامعه

اسلامی را ضرار خوانده است. بنابراین واژه ضرار به معنای تکرار ضرر و اصرار بر آن نیست، بلکه معنایی متفاوت و مستقل از آن دارد.(۱)

مفهوم قاعده لاضرر

اساسی‌ترین بحث در این مقوله, مفهوم قاعده لاضرر است. در این زمینه دیدگاههای متفاوتی وجود دارد که ما به مهم‌ترین آنها اشاره می کنیم:

۱- حمل نفی بر نهی. در این دیدگاه، واژه "لا" به معنای "لایجوز" است و عبارت "لا ضرر و لا ضرار" یعنی: "لا یجوز الضرر و الضرار الی الغیر" و پیامبر اکرم از هرکاری که موجب ضرر زدن شود، نهی کرده‌اند و هرگونه اضرار به دیگران شرعا حرام است.

شیخ الشریعه اصفهانی این دیدگاه را مطرح کرده و برای اثبات نظر خود به آیات و روایات بسیاری استناد کرده که در آنها مراد از نفی، نهی است، مانند آیه: «فَلا رَفَثَ وَ لا فُسُوقَ وَ لا جِدالَ فِی الْحَجِّ: در حج، آمیزش با زنان و گناه و جدال [جایز] نیست.» (بقره/۱۹۷)(۲)

این دیدگاه با آنچه پیش از این گفتیم که قید "فی الاسلام" در روایات نیامده سازگارتر است، چنانکه شیخ انصاری نیز معتقد است: اگر ثابت شود واژه "فی الاسلام" در روایات وجود دارد، دو نتیجه دارد:

۱- . خمینی سید روح اللّه، القواعد الفقهیه و الاجتهاد و التقلید، دار الفکر، قم، ۱۳۸۲ق، ج۱، ص ۳۰-۳۲.

۲- . اصفهانی شیخ الشریعه، قاعده لاضرر, موسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین, قم، بی‌تا، ص۲۴.

۱- "لا" در "لاضرر" به معنی نفی است نه نهی، چرا که نهی از ضرر و ضرار در اسلام مفهومی ندارد.

۲- وجود این واژه, دلیل بر این است که این قاعده بر دیگر دلیل‌های احکام حکومت دارد.(۱)

۲- نفی حکم ضرری. بر اساس این دیدگاه, واژه "لا" در همان معنای نفی به‌کار رفته و کلمه "حُکم" را باید در تقدیر گرفت. بنابراین "لاضرر و لاضرار" یعنی: "لا حکم ضرری فی الاسلام"، هیچ حکم زیان‌آور در اسلام تشریع نشده و اگر هم حکمی موجب زیان شود, بر مکلف باشد یا غیر او, ضرر جانی باشد یا مالی, حکم یاد شده به استناد قاعده لاضرر برداشته می‌شود. از باب نمونه: وجوب وضو در صورتی که آب

برای وضو گیرنده ضرر داشته باشد, حکم ضرری است که در اسلام نیست. همچنین جایز بودن ضرر به دیگران, حکم ضرری است که در اسلام نفی شده است.

شیخ انصاری, نایینی و بسیاری از دیگر فقیهان بنام, این دیدگاه را پذیرفته اند.

۳- تلفیق نهی و نفی. آیه الله سیستانی به تلفیقی از دو دیدگاه قبلی معتقد است و می‌فرماید: مراد از "لاضرر"، نفی حکم ضرری است در آنچه خداوند برای بندگان تشریع کرده و مراد از "لاضرار"، نهی بندگان است از اضرار به یکدیگر. بنابراین "لاضرر" یعنی: در اسلام حکم زیانمند وجود ندارد و "لاضرار" یعنی: ضرر زدن به دیگران ممنوع است.(۲)

۴- حمل نفی بر نهی حکومتی. امام خمینی پس از نقل و نقد دیدگاه‌های یاد شده، ضمن ترجیح دیدگاه نخست، آن را به... گونه‌ای دیگر تقریر می‌کنند. ایشان می‌فرماید:

«در حدیث لاضرر, دیدگاه دیگری وجود دارد که از نگاه من برتر از دیگر دیدگاه‌هاست, هر چند در سخن فقیهان به آن برنخورده‌ام. در این دیدگاه,

ص:۹۰

۱- . مزینانی، محمد صادق، پیشین.

۲- . سیستانی سید علی، پیشین، ص ۱۳۴.

نفی به معنـای نهی است، امـا نه نهی الهی, تا "لاضـرر"، یک حکم شـرعی هماننـد حرام بودن شـراب و قمار باشـد, بلکه نهی حکومتی است. این نهی از پیـامبر، درمقام قاضـی و حاکم صادر شـده است، نه از آن جهت که بیان کننـده احکام الهی و مبلّغ حلال و حرام است. بنابراین, معنای روایت چنین می‌شود: پیامبر خدا به عنوان رهبر جامعه و حاکم اسلامی، مردم را از هرگونه زیان رسانی به دیگران بازداشته و بر دیگران, پیروی از دستور وی واجب است.

مرد انصاری به پیامبر اکرم، به‌عنوان حاکم اسلامی شکایت برد تا از او رفع ظلم کند و پیامبر نیز بر همین اساس سمره را احضار و بـا او در این بـاره گفت‌وگو کرد. وقتی از راه مسـالمت آمیز و با در نظر گرفتن حقوق او, کار به انجام نرسـید, پیامبر دسـتور داد که درخت را بر کنند.

پیامبر در این ماجرا, در صدد بیان حکم الهی نبود تا بگوییم معنای حدیث این است که: خداوند حکم ضـرری تشریع نکرده و یا این که بگوییم خداوند از ضـرر به دیگران نهی کرده است. برای سـمره و مرد انصاری, نه شبهه موضوعیه و نه حکمیه, هیچ کدام وجود نداشـته است. تنها در این جا سـتم سـمره به مرد انصاری و سـرپیچی او از دسـتور پیامبر مطرح بوده است. بنابراین, مقصود از "لاضرر ولاضرار" حکم حکومتی بوده است.»(۱)

به‌نظر می‌رسد دیدگاه امام خمینی، با آنچه از روایت سـمره و دیگر روایات مربوط به "لاضـرر"، ابتداءً به ذهن متبادر می‌شود، مطابقت بیشتری دارد، زیرا از ناحیه دسـتورات دینی، مانند نماز و روزه، ضرر و زیانی متوجه مرد انصاری نشده بود تا پیامبر در مقام رفع آن باشند و این قاعده را بیان کنند، بلکه از جانب سمره ضرر آمده بود و پیامبر آن را نفی کرد. در مورد زی–ان‌های ناشی از انجام دس–تورات دینی نیز، قاع–ده نفی ح–رج و قاع–ده

۱- . مزینانی، محمد صادق، پیشین.

اضطرار به خوبی بر نفی آن دلالت دارند که در ادامه می‌آید.

نکته‌ای که شاید مورد غفلت قرار گرفته آن است که پیامبر با استناد به "لاضـرر و لاضـرار"، خود بر سمره ضرر وارد کردند و به کنـدن درخت خرمای او حکم دادند، در حالی که او ضـرر مالی نزده بود و فقط برای خانواده انصاری ایجاد مزاحمت می‌... کرد. این نکته دو نتیجه را به همراه دارد:

۱- برای پیشگیری از ضـررهای بزرگ‌تر می‌توان ضـرر کوچک‌تر را پذیرفت. در نظر پیامبر، ضرر عرضی مهمتر از ضرر مالی بود و بر اساس قاعده عقلی اهم و مهم، دفع افسد به فاسد کردند.

۲- حفظ امنیت ومصلحت جامعه، مهم‌تر از رعایت مالکیت یک فرد مزاحم است. مالکیت افراد مادامی محترم است که نخواهند با استناد به آن موجب آزار و اذیت دیگران شوند.

از کسانی که قاعده لا ضـرر و لاضرار را بسیار کاربردی کرده‌اند، شهید صدر و آیه‌الله سیستانی هستند. شهید صدر در توضیح "لاضـرار" می‌گوید: «کسانی که با تشبّث به حقوق قانونی خود، به دیگران ضـرر وارد می کنند، لاضـرار آن حق قانونی را از آنها سلب می کند.»(۱)

مثلاً شوهری امساک می‌کنـد و زوجه‌اش را به قصـد اضـرار او طلاق نمی‌دهـد و بهانه‌اش این است که حق طلاق به دست مرد است؛ شهید صدر می گوید: این کار مصداق ضرار است؛ ضرار یعنی بهانه قرار دادن حق قانونی برای ایجاد ضرر به دیگران و سوءاستفاده از حق خود برای اضـرار دیگران، آن گونه که در آیه «و لا تمسکوهن ضراراً لتعتدوا» آمده است. در اینجا آیا زن حق طلاق دارد یا نه؟ شهید صدر با این قاعده حق طلاق را برای زن درست می کند، البته با وساطت حاکم شرع.(۲)

ص:۹۲

۱- . صدر سید محمد باقر، بحوث فی علم الاصول، انتشارات جامعه مدرسین, قم, ۱۴۱۵ ق، ج۵، ص۴۸۹.
۲- . شهیدی محمد تقی، "مقایسه قاعده عدالت با قاعده لا ضرر"، کاوشی نو در فقه اسلامی، شماره ۵۶.

مورد روایت سمره نیز همین طور است. سمره با تشبّث به حق مالکیت خود، اسباب آزار مرد انصاری را فراهم کرده بود و رسول خدا این حق را از او گرفتند و فرمودند: درخت را از ریشه درآور و جلوی او بینداز.

آقای سیستانی نیز که "لاضِرار" را "لااِضرار" معنا می‌کند، در واقع از "لاضرار" همان معنایی را می‌فهمد که شیخ الشریعه اصفهانی و حضرت امام از "لاضرر" می‌فهمند و همه این بزرگواران آن را به نهی از اضرار معنا می‌کنند. ولی نتایجی را که آقای سیستانی بار می‌کند، آنها بار نکرده‌اند. ایشان می‌گوید: فرق است بین اینکه روایت بگوید:

"یحرم الاضرار" با اینکه بگوید: "لااضرار". مدلول حدیث، صرف تحریم اضرار نیست تا اگر کسی ضرری زد، بگوییم حرامی مرتکب شده و دیگر کاری نمی‌توان کرد؛ بلکه چیزی فراتر از تحریم اضرار را می‌فهماند و آن اینکه قانون‌گذار برای نفی وقوع جرم، تدابیر لازم را هم اندیشیده است، لذا تحقق اضرار در خارج را نفی می‌کند؛ و این صادق نیست مگر اینکه شارع به وسایل بازدارنده از جرم نیز متوسل شود و قوانینی جعل کند تا جرم در جامعه واقع نشود. چنانکه حکم به ضمان، گرچه برای جبران ضرر است، اما در واقع یک عامل بازدارنده است.(۱)

عدم ضرار در قرآن

رعایت حقوق مردم و احترام به مال و جان و آبروی آنان، نهی از ظلم و تعدی به حقوق دیگران، حتی نسبت به دشمنان، از سفارش‌های اکید خداوند در قرآن کریم است که در آیات متعدد و با واژه‌های متفاوت مطرح شده و از افتخارات پیشوایان بزرگ اسلام به‌شمار می‌آید.

ظلم و عدوان مصادیق بسیار دارد که یکی از آنها زیان‌رساندن به دیگران می‌باشد و در قرآن، آیاتی به آن پرداخته است که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱- . سیستانی سید علی، پیشین، ص ۱۹۴.

۱- در زمان حضرت سلیمان، گروهی از مردم سحر می‌آموختند تا به اهداف و مقاصد پست و مادی خود برسند و از جمله، آنجا که ازدواج دو نفر مورد قبول آنان نبود، به واسطه سحر میان آنان جدایی بیاندازند. قرآن کریم این آموزش را از دو جهت تخطئه می کند: یکی ضرر زدن به دیگران، و دیگری یادگیری امر غیر مفید و بلکه مضرّ:

«... فَیَتَعَلَّمُونَ مِنْهُما ما یفَرِّقُونَ بِهِ بَینَ الْمَرْءِ وَ زَوْجِهِ وَ ما هُمْ بِضارِّینَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلاَّ بِإِذْنِ اللَّهِ وَ یتَعَلَّمُونَ ما یضُرُّهُمْ وَ لا ینْفَعُهُمْ: آنان مطالبی را می آموختند که با آن میان مرد و همسرش جدایی اندازند، در حالی که آنان جز به اذن خدا، قدرت آسیب... رساندن به کسی را ندارند، و همواره چیزی را می آموختند که زیان می رساند و سودی نمی بخشید.»(بقره/۱۰۲)

شاید بتوان از این آیه در اخلاق پزشکی، در حیطه آموزش و پژوهش استفاده کرد و به عنوان یک اصل کلی پذیرفت که گرچه لازمه آموزش و پژوهش پزشکی، حضور و فعالیت دانشجویان بر بالین بیماران است، اما نظارت و دقت اساتید باید به... گونه‌ای باشد که از هرگونه آسیب و زیان به بیماران جلوگیری کرد و به عبارتی دیگر آموزش و پژوهش، مجوزی برای زیان‌رساندن به بیمار نیست.

۲- بیشتر آیات قرآن در نهی از ضرررسانی، مربوط به مسائل خانوادگی، اعم از همسران و فرزندان است که نشان‌دهنده توجه اسلام به روابط اعضای خانواده، حتی پس از طلاق و جدایی می‌باشد. طبیعی است که در صورت طلاق، همسر و فرزند در معرض آسیب بیشتری هستند. لذا قرآن کریم با سفارش‌های مکرر، از هرگونه اقدامی که منجر به آسیب آنها شود نهی فرموده و می‌فرماید:

«وَ إِذا طَلَّقْتُمُ النِّساءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِکُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَ لا تُمْسِکُوهُنَّ ضِراراً لِتَعْتَدُوا: و هرگاه زنان را طلاق دادید و عدّه آنان سر رسید، [بارجوع کردن]، آنان را به طور شایسته و متعارف نگه دارید، یا [با

ترک رجوع] به نیکی و خوشی رها کنید و به قصد آزار رساندن و زیان زدن، آنان را نگه ندارید تا بر آنان تعدّی و ستم کنید.»(بقره/۲۳۱)

«وَ لا تُضآرُّوهُنَّ لِتُضَیقُوا عَلَیهِنَّ: و به زنان مطلقه آزار نرسانید تا آنان را در مضیقه و رنج قرار دهید (و به ناچار از حق خود بگذرند).»(طلاق/۶)

«لا تُضَارَّ والِدَهٌ بِوَلَدِها وَلا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِه: مادر و پدر نباید به فرزند زیان برسانند.» (بقره/۲۳۳)

بر اساس این آیات، آسیب‌رساندن هر یک از اعضای خانواده به دیگری, به هر شکل و تحت هر عنوان نارواست.

۳- در امور مالی نیز، پدر با آن که مالک اموال خود است، حق ندارد با وصیت نابجا، همسر و فرزندانش را که وارثان او هستند، متضرر کند:

«مِنْ بَعْدِ وَصِیهٍ یوصی بِها أَوْ دَینٍ غَیرَ مُضَارٍّ: [تقسیم ارث میان وارثان،] پس از انجام وصیتی که برای وارثان زیان‌آور نباشد.»(نساء/۱۲)

از این آیات می‌توان به طریق اولویت استفاده کرد که وقتی پدر و مادر که نسبت به یکدیگر و نسبت به فرزند حقوقی دارند، نمی‌توانند از حق خود سوءاستفاده کرده و به همسر یا فرزند آسیبی برسانند، به طریق اولی، پزشک یا دیگر کادر درمانی که هیچ حقی بر بیمار ندارند، نمی‌توانند تحت هیچ عنوان کاری انجام دهند که موجب آسیب و زیان بیمار شود، چه آسیب‌های روحی و روانی، و چه زیان‌های مالی یا جانی.

استاد محمد تقی جعفری نیز با استناد به طریق اولویت می‌نویسد:

«این آیات هفت‌گانه، اگر چه اضرار در موارد معین را ممنوع می سازد، ولی به‌طور قطع می دانیم که از لحاظ ممنوعیت ضرر و اضرار، موارد مزبور هیچ گونه خصوصیتی ندارند،

زیرا کوچک ترین احتمالی نمی رود که مثلا در مسأله وصیت، ضرر رسانیدن به وارث ممنوع باشد، با این که مال خود میت است و

ص:۹۵

اختیار آن را دارد، ولی ضرر به مال یا جان و شخصیت دیگران ممنوع نباشد. در مسأله کودک نیز نمی‌توان پذیرفت که ضرر به کودک ممنوع باشد، با این که از حیث طبیعی و قوانین اجتماعی هنوز موقعیت خود را تثبیت ننموده است، ولی ضرر به بزرگسالان، از نظر مالی و جانی مانعی نداشته باشد.»(۱)

۴- گروهی از منافقان مدینه برای سرپوش گذاردن بر توطئه‌های خود مسجدی ساختند که قرآن آن را مسجد ضرار و عامل تفرقه میان مسلمانان شمرد و پیامبر اکرم به تخریب آن اقدام نمود:

«وَ الَّذینَ اتَّخَذُوا مَسْجِداً ضِراراً: و برای آسیب رساندن [به جامعه اسلامی] مسجدی برپا کردند.»(توبه/۱۰۷)

با همه قداستی که مسجد در فرهنگ اسلامی داراست، اما اگر با قصد و انگیزه ناپاک ساخته شود و مکانی برای ضربه زدن به نظام اسلامی گردد، تخریب می‌شود، زیرا موجب ضرر است و در اسلام هیچ کار ضرری پذیرفته نیست. چنانکه اگر مسجدی را با نیت سالم، ولی در وسط راه بسازند، چون موجب آزار و آسیب است، به دستور حاکم آن را خراب می‌کنند.

پزشکی شغلی مقدس است، زیرا با جان انسان‌ها سر و کار دارد که شریف‌ترین آفریده خدا هستند و طبیعی است که عده‌ای با قصد و انگیزه ناسالم به این شغل وارد شوند و برای رسیدن به مقاصد پست خود، از اعتماد و اضطرار بیمار سوءاستفاده کنند. اینجاست که نهادهای مسئول بایستی با نظارت و مراقبت کامل، مانع آسیب دیدن بیماران شوند و در صورت لزوم اقدامات جدی به عمل آورند؛ همچون اخراج متخلف از این حرفه مقدس.

۱- . جعفری محمد تقی، رسائل فقهی، مؤسسه منشورات کرامت، تهران، چاپ اول، ۱۴۱۹ ق، ص ۹۳.

زیان‌رسانی در روایات

افزون بر قاعده لاضـرر که هرگونه ضـرررسانی را در امور فردی، خانوادگی و اجتماعی نفی می‌کند، روایات دیگری از رسول خدا رسیده است، که شرط اسلام و ایمان را، سودرسانی به مردم دانسته و زیان

رسانی به دیگران را موجب خروج از اسلام و قرار گرفتن در ردیف مشرکان می‌شمرد. به برخی از آنها اشاره می‌شود:

رسول خدا می‌فرماید:

«لاـ ضَـرَر ولاـ ضِـرارَ، من ضارّ ضارّ اللَّه به و من شاقّ شاقّ اللَّه علیه: ضـرر زدن به خود و زیان رسانـدن به دیگری جایز نیست. کسی که به دیگری زیان وارد آورد، خداوند به او زیان رساند و کسی که دیگری را به مشقّت اندازد، خداوند او را به مشقّت افکند.»(۱)

آن حضرت در بیان ویژگی‌های مسلمان واقعی نیز چنین می‌فرماید:

«اَلْمُسْـلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ یدِهِ وَ لِسَانِه: مسلمان کسی است که دیگر مسلمانان از دست و زبان او در امان باشند.»(۲)، «مَنْ ضَارَّ مُسْلِماً فَلَیسَ مِنَّا وَ لَسْنَا مِنْهُ فِی الدُّنْیا وَ الْآخِرَه: کسی که به مسلمانی زیان رساند، از ما نیست و ما نیز در دنیا و آخرت از او نیستیم.» (۳)

در روایتی، سودرسانی را در ردیف ایمان، و زیان‌رسانی را در ردیف شرک می‌شمرند:

«خَصْـلَتَانِ لَیسَ فَوْقَهُمَـا مِنَ الْبِرِّ شَـی ءٌ الْإِیمَانُ بِاللَّهِ وَ النَّفْعُ لِعِبَادِ اللَّهِ وَ خَصْـلَتَانِ لَیسَ فَوْقَهُمَا مِنَ الشَّرِّ شَـی ءٌ الشِّرْکُ بِاللَّهِ وَ الضَّرُّ لِعِبَادِ اللَّه: دو خصـلت نیک است که برتر از آنها نیست: ایمان به خدا و نفع رساندن به بندگان خدا و دو خصـلت ناپسـند است که بدتر از آنها نیست: شرک به خدا و زیان‌رساندن به بندگان خدا.»(۴)

ص:۹۷

۱- . متقی هندی علاء الدین، کنز العمّال، حدیث ۹۵۱۸.

۲- . وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۲۷۸.

۳- . ورام بن ابی فراس، مجموعه ورام، انتشارات مکتبه الفقیه، قم، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۲۷.

۴- . تحف العقول، ص ۳۵.

قاعده اضطرار

از جمله قواعدی که در استنباط و اجتهاد احکام فقهی نقش به‌سزایی دارد، قاعده «کل حرام مضطر الیه، فهو حلال» می باشد که با نام قاعده اضطرار شهرت یافته و از قواعد کاربردی و اساسی فقه، به‌شمار می آید و تاثیر و کارایی آن در جای جای فقه، به چشم می خورد. به ویژه در حل مشکلات و معضلات مباحث و مسائل نوپیدا نقش اساسی دارد.(۱)

پنج آیه در قرآن، بر این قاعده دلالت دارند که در چهار مورد، پس از بیان برخی خوردنی‌های حرام و ذکر برخی قیود و در یک آیه به‌طور کلی و مطلق آمده است. آیات ۱۷۳ سوره بقره و ۱۴۵ سوره انعام و ۱۱۵ سوره نحل، مشابه یکدیگر بوده و با جمله «فَمَنِ اضْطُرَّ غَیرَ باغٍ وَ لا عادٍ» بر جواز ارتکاب حرام در حال اضطرار تصریح دارند:

«إِنَّما حَرَّمَ عَلَیکُمُ الْمَیتَةَ وَ الدَّمَ وَ لَحْمَ الْخِنْزیرِ وَ ما أُهِلَّ بِهِ لِغَیرِ اللَّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَیرَ باغٍ وَ لا عادٍ فَلا إِثْمَ عَلَیهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحیمٌ: همانا خداوند مردار و خون و گوشت خوک و گوشت هر حیوانی را که به هنگام ذبح، نام غیر خدا بر آن برده شود، حرام کرده است، ولی کسی که (به خوردن اینها) مضطر شود، در صورتی که به آن تمایل نداشته و از حدّ لازم تجاوز نکند، گناهی بر او نیست، زیرا خدا بسیار آمرزنده و مهربان است.»(بقره/۱۷۳)

۱- . رحمانی محمد، "قاعده اضطرار"، مجله فقه اهل بیت، بهار ۷۶، شماره ۹

این آیات، خوردن محرمات در حالت اضطرار را جایز می‌شمرند، اما برای کسانی که از خوردن آنها خواهان لذت نباشند، و از مقداری که برای نجات از مرگ ضروری است، تجاوز نکنند. چنانکه برخی مفسران گفته‌اند: واژه‌های "باغٍ" و "عادٍ"، در اصل "باغی" و "عادی" بوده است؛ اولی از "بغی" به

معنی طلب کردن، که در اینجا منظور طلب لذت است و دومی به معنی تعدی و تجاوز؛ تجاوز از حد ضرورت.(۱)

واژه "بغی"، به معنای ظلم و سرکشی نیز آمده است؛ بنابراین سبب اضطرار، نباید کاری ظالمانه و از روی سرکشی باشد که در این صورت، اضطرار موجب برداشته شدن حرمت نخواهد بود، چون از باب قاعده «الامتناع بالاختیار لاینافی الاختیار» (مضطر شدن از روی اختیار، با اختیار منافات ندارد)، در این موارد که اضطرار با سوء اختیار انسان محقق شده، حرمت نیز خواهد بود. از نظر فقها، حکم هر آیه، اختصاص به موارد یاد شده در آیه ندارد و به عبارت دیگر، مورد مخصص نیست، زیرا اگر مورد و شان نزول مخصص باشد، بیشتر آیات در موارد خاص و با شان نزولی مخصوص وارد شده و نباید آن ها را به موارد دیگر تعمیم داد و حال آن که چنین نیست.(۲)

بنابراین، قاعده اضطرار اختصاص به خوردنی ها ندارد و در هر مسئله ای پیش آید، قانون را تخفیف می دهد. از امام صادق (علیه السلام) سؤال کردند که پزشک به بیمار دستور استراحت و خوابیدن داده است، نماز را چه کند؟ امام این آیه را تلاوت نموده و فرمودند: نماز را خوابیده بخواند.(۳)

در سه آیه فوق، دو قید «غَیرَ باغٍ وَ لا عادٍ» آمده، اما در آیه ۳ سوره مائده قید دیگری مطرح شده است:

۱- . تفسیر نمونه، ج ۱، ص ۵۸.

۲- . رحمانی محمد، پیشین.

۳- . قرائتی محسن، تفسیر نور، مرکز فرهنگی درسهایی از قرآن، تهران، ۱۳۸۴، ج ۱، ص۲۶۴.

«حُرِّمَتْ عَلَيكَمُ الْمَيتَهُ وَ الـدَّمُ وَ لَحْمُ الْخِنْزيرِ وَ مـا أَهِـلَّ لِغَيرِ اللَّهِ بِهِ ... فَمَنِ اضْـطُرَّ فی مَخْمَصَهٍ غَيرَ مُتَجـانِفٍ لِإِثْمٍ فَـإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحيم: خوردن گوشت مردار و خون و گوشت خوک و آنچه به نام غیر خـدا ذبـح شـده، بر شـما حرام است ... پس هر که در حال گرسنگی شدیـد، بی آنکه مایل به گناه باشد، [به خوردن مُحرّمات] ناچار شود، خداوند آمرزنده و مهربان است.»(مائده/ ۳)

این آیه نیز هماننـد آیه پیشـین، پس از شـمردن مواردی از محرمات، به عنوان یک قاعده کلی، اضـطرار را سـبب جواز انجام و دفع حرمت آن هـا بیـان کرده است، با این تفاوت که در این آیه، یک قیـد بیشتر نیامـده، وآن «غَیرَ مُتَجانِفٍ لِإِثْمٍ» است که در روایات دو گونه تفسیر شده است: غیر متعمد به گناه و مایل نبودن به گناه.(۱)

اما آیه ۱۱۹ سوره انعام، به صورت کلی و مطلق آمده است:

«وَ ما لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيهِ وَ قَدْ فَصَّلَ لَكُمْ ما حَرَّمَ عَلَيكُمْ إِلَّا مَا اضْـطُرِرْتُمْ إِلَيه: شـما را چه شده [که حلال خدا را بر خود حرام کرده و] از آنچه نام خـدا بر آن برده شده نمی خورید؟! در صورتی که آنچه را خدا بر شـما حرام کرده، برای شما بیان نموده است، مگر چیزی که [برای حفظ جانتان] به خوردن آن ناچار شوید.»

ویژگی این آیه در این است که در بیـان موارد خاصـی از محرمات وارد نشـده و همه حرام ها را در بر می گیرد و بر اساس این آیه، هر آنچه در اسـلام، حرام شـناخته می‌شود، در صورت اضـطرار روا دانسـته شـده و گسـتره آن به گستردگی همه حرام ها است. یعنی جواز ارتکاب حرام از روی اضطرار در قلمرو تمامی محرمات خواهد بود و فراگیر است.(۲)

۱- . رحمانی محمد، پیشین.

۲- . همان.

باید توجه داشت که فعل «اضْطُرَّ» در این آیات به شکل مجهول آمده است. یعنی فرد نباید در مضطر شدن خود نقشی داشته باشد و به اختیار خود کاری کند که او را به ارتکاب حرام مضطر کند. مثل آنکه به مجلسی وارد شود که می‌داند مجبور به فعل حرام می‌شود. چنانکه امام باقر (علیه السلام) در تفسیر این آیه فرمودند: «مُتَجانِف» کسی است که عمداً به سراغ گناه برود.(۱)

مجموع این آیات به خوبی نشان می‌دهد که در اسلام، بن بست نیست و به همه ی حالات انسان توجّه شده است، مخصوصاً حالت اضطرار و مخمصه. البته شرایط ویژه ی اضطرار، نباید زمینه ساز گسترش

گناه و آزادسازی مطلق آن شود، بلکه باید به همان مقدار رفع اضطرار اکتفا کرد و افراد مضطرّ نباید از تسهیلاتی که برای آنها قرار داده شده سوء استفاده کنند.(۲)

علاوه بر آیات، برخی روایات نیز بر این قاعده دلالت دارند که مهم ترین آنها حدیث رفع است. بر اساس این حدیث، رسول خدا فرموده‌اند:

«رُفِعَ عَنْ أُمَّتِی تِسْعَهُ أَشْیاءَ الْخَطَأُ وَ النِّسْیانُ وَ مَا أُکْرِهُوا عَلَیهِ وَ مَا لَا یعْلَمُونَ وَ مَا لَا یطِیقُونَ وَ مَا اضْطُرُّوا إِلَیهِ وَ الْحَسَدُ وَ الطِّیرَهُ وَ التَّفَکُّرُ فِی الْوَسْوَسَهِ فِی الْخَلْقِ مَا لَمْ ینْطِقُوا بِشَفَه: نه چیز را بر امت من نگیرند: اشتباه، فراموشی، آنچه را بر آن اکراه و اجبار شوند، یا ندانسته انجام دهند یا طاقتش را نداشته باشند، یا بدان ناچار و مضطر شوند، همچنین حسادت‌ورزیدن، فال بد زدن و وسواس فکری در امر خلق، مادامی که آنچه به دل می گذرد به زبان نیاید.»(۳)

ص:۱۰۱

۱- . تفسیر برهان، ج ۲، ص ۲۴۷.

۲- . تفسیر نور، ج ۳، ص ۳۰.

۳- . شیخ صدوق، توحید، ص ۳۵۳.

عموم محدثان، روایت را با کمی اختلاف، به همین صورت نُه‌تایی نقل کرده‌اند، اما کلینی در کافی و مفید در اختصاص، روایاتی را آورده‌اند که در یکی فقط چهار مورد(۱)

و در دیگری فقط شش مورد(۲)

از روایت رفع آمده است.

آنچه در حدیث رفع، برای اثبات قاعده اضطرار به آن استدلال شده، جمله «ما اضطروا الیه» است. و مفاد آن برداشته شدن تکلیف در موارد اضطرار است. بنابراین در مواردی از قبیل درمان، هرگاه ضرورت پیدا کند، حرمت نگاه و لمس نامحرم، افطار در ماه رمضان و تشریح مرده مسلمان که در شرایط عادی حرام است، برداشته می شود.

علاوه بر حدیث رفع، برخی احادیث نیز در خصوص اضطرار وارد شده است. امام صادق (علیه السلام) ضمن بیان فلسفه حلال‌ها و حرام‌های الهی می‌فرماید:

«عَلِمَ مَا یضُرُّهُمْ فَنَهَاهُمْ عَنْهُ وَ حَرَّمَهُ عَلَیهِمْ ثُمَّ أَبَاحَهُ لِلْمُضْطَرِّ وَ أَحَلَّهُ لَهُ فِی الْوَقْتِ الَّذِی لَا یقُومُ بَدَنُهُ إِلَّا بِهِ: خداوند می‌دانست که چه چیزهایی به بندگان ضرر می‌زند، پس آنها را از آن نهی کرد و بر آنها حرام نمود، ولی همانها را برای مضطر مباح شمرد و مادامی که بدنش به آن نیاز دارد، حلال دانست.»(۳)

آن حضرت در روایت دیگری فرمود:

«لَیسَ شَی‌ءٌ مِمَّا حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا وَ قَدْ أَحَلَّهُ لِمَنِ اضْطُرَّ إِلَیه: هیچ حرامی نیست مگر این که خداوند در صورت اضطرار آن را حلال کرده است.»(۴)

و برخی احادیث در خصوص بیمار و اضطرار در حال بیماری وارد شده که پیشوایان دین، با تعبیر لطیف «فَاللَّهُ أَوْلَی بِالْعُذْر»، عدم توانایی بر انجام تکالیف را، عذری مورد پذیرش خداوند دانسته‌اند:

ص:۱۰۲

۱- . کافی، ج ۲، ص ۴۶۳.
۲- . شیخ مفید، اختصاص، ص ۳۱.
۳- . کافی، ج۶، ص ۲۴۲.
۴- . وسائل الشیعه، ج ۵، ص۴۸۳.

«سَأَلْتُ أَبَاعَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْمَرِيضِ لَا يقْدِرُ عَلَی الصَّلَاهِ فَقَالَ کُلَّ مَا غَلَبَ اللَّهُ عَلَیهِ فَاللَّهُ أَوْلَی بِالْعُذْرِ: از امام صادق درباره بیماری که توانایی انجام نماز را نداشت، پرسیدم؛ فرمود: هر چیزی که از ناحیه خدا بر آدمی مسلط شود، خداوند به پذیرش عذر آن، از همه شایسته تر است.» (۱)

معنای اضطرار

اضطرار، مصدر باب افتعال از ریشه "ضرر"، به معنای "پذیرش ضرر از روی ناچاری" است. در اصطلاح فقهی، اضطرار به معنای گرفتار آمدن در وضعیتی است که در آن تکلیف الزامی برداشته می شود.معنای اصلی اضطرار در متون اسلامی و منابع فقهی، هم شامل مواردی می شود که اضطرار، برآمده از عاملی درونی و نفسانی مانند گرسنگی، تشنگی و بیماری باشد و هم مواردی را دربرمی گیرد که منشأ آن، حادثه و عاملی بیرونی مانند تهدید یا اکراه ظالم باشد. به کار بردن تعبیر اضطرار در برابر اختیار، در منابع پیشین امامی، به ویژه منابع حدیثی، از جمله شواهد مهم این کاربرد عام است. به طور

مثال، در برخی منابع، "تقیه" از موارد اضطرار قلمداد شده است. فقهای اهل سنت، اعم از متقدم و متأخر نیز به چنین گستره عامی برای مفهوم اضطرار قائل اند. با این همه، به نظر شماری از مؤلفان در منابع فقهی امامیان، به ویژه منابع متأخر، اضطرار اصطلاحی عمدتاً ناظر به ضرورتهای درونی است و در برابر اکراه به کار می رود.(۲)

حد اضطرار

برخی موضوعات احکام شرعی، به اصطلاح اهل منطق، از امور تشکیکی‌اند، و مراتب ضعیف و قوی دارند، مانند "عسر و حرج" و "ضرر و اضطرار" که موضوع بحث ما

۱- . همان، ج۸، ص ۲۶۱.

۲- . مغیثی غلامرضا، اضطرار، دائره المعارف قرآن کریم (جلد ۳)، مرکز فرهنگ و معارف قرآن.

می باشند. از این‌رو، دیده می شود که فقها در مصادیق قاعده اختلاف دارند و برخی فقها در مواردی قاعده را جاری می دانند که دیگران قبول ندارند.

به‌طور کلی مرجع شناخت مصادیق و موضوعات احکام شرع، عرف است، مگر این که شارع، خود برای آن تعریف مشخصی به دست داده باشد، مانند مفهوم سفر در احکام نماز و روزه. از این‌رو، گفتگو در حد و مرز و مصادیق قاعده اضطرار ضروری است. بی‌شک اضطراری که موضوع قاعده واقع شده، در تمامی مصادیق آن یکسان نیست و شاید بتوان گفت: ملاک در اضطرار، شخصی است نه نوعی، زیرا پیش از این گذشت که ادله قاعده اضطرار بر ادله دیگر حاکمند و معنای حکومت این است که در هر شرایطی و در مورد هر شخصی، اضطرار صادق شد، حکمش برداشته می‌شود. پس ممکن است نسبت به شخصی اضطرار صادق باشد ونسبت به دیگری صادق نباشد.(۱)

در رساله‌های مراجع تقلید نیز به این موضوع توجه شده است که به برخی استفتاءات در این باره اشاره می‌شود:

پرسش: آیا تعیین ضرورت بر عهده عرف است، یا شخص مکلّف، یا افراد صاحب نظر و اهل خبره؟

پاسخ: موارد مختلف است، در امور ساده بسته به نظر عرف، و در موارد پیچیده بسته به نظر اهل خبره است.(۲)

پرسش: آیا در موردی که احتمال ضرورت می‌رود، می‌توان معامله ضرورت نمود؟

پاسخ: احتمال ضرورت کافی نیست، باید ضرورت ثابت شود، ولی در موارد خطر، خوف خطر کافی است، و یقین به خطر لازم نیست.

۱- . رحمانی محمد، پیشین.

۲- . مکارم شیرازی ناصر، استفتاءات پزشکی.

پرسش: آیا ضیق امکانات مکانی، لوازم، کارکنان و وقت بیمار، جزء موارد اضطرار است؟

پاسخ: اضطرار یک امر عرفی است، هرگاه تشخیص داده شود راه منحصر به پزشک جنس مخالف است، یا اگر منحصر نیست عسر و حرج دارد، مصداق ضرورت محسوب می شود.(۱)

هنگام اضطرار، عمل کردن به احتیاط لازم نیست، گرچه ممکن باشد؛ بلکه بر اساس برخی روایات و فتوای برخی فقها، این احتیاط جایز نیست. امام صادق (علیه السلام) می‌فرماید:

«مَنِ اضْطُرَّ إِلَى الْمَيتَهِ وَ الدَّمِ وَ لَحْمِ الْخِنْزِيرِ فَلَمْ يأْكُلْ شَيئاً مِنْ ذَلِكَ حَتَّى يمُوتَ فَهُوَ كَافِرٌ: هر کس به خوردن گوشت مردار و خون و گوشت خوک مضطر گردد و از آن ها نخورد تا بمیرد، پس او کافر مرده است.» (۲)

از این رو، برخی فقها در مورد شخصی که روزه گرفتن برای او زیان داشته، بر بطلان روزه او فتوا داده اند و نیز در مورد وضو و غسلی که زیانبار باشد، فتوا به بطلان داده اند. حضرت امام می فرماید:

«کسی که یقین یا گمان دارد که روزه برایش ضرر دارد، اگر چه دکتر بگوید ضرر ندارد، نباید روزه بگیرد و اگر گرفت، روزه‌اش صحیح نیست.»(۳)

ص:۱۰۵

۱- . همان.

۲- . وسائل الشیعه، ج ۲۴، ص ۲۱.

۳- . رساله توضیح المسائل، مساله ۱۷۴۳.

کاربرد قاعده اضطرار

اکنون به بخشی از احکام فقهی مسائل پزشکی، که مبنای آن قاعده اضطرار است، و در رساله‌های احکام پزشکی و استفتاءات مراجع تقلید آمده است، اشاره می‌کنیم:

۱- نگاه و لمس

پرسش: آیا غیر از شوهر، نگاه کردن افراد دیگر به عورت زن حتّی پزشک، بطور مطلق حرام است؟

پاسخ: نگاه کردن غیر از شوهر، حتّی پزشک زن به عورت زن حرام است، مگر هنگام اضطرار و برای درمان.(۱)

پرسش: کلمه «ضرورت» به عنوان شرط جواز لمس زن یا نظر به او توسط پزشک، زیاد تکرار می شود، «ضرورت» چه معنایی دارد و حدود آن کدام است؟

پاسخ: مراد از ضرورت در فرض سؤال این است که تشخیص بیماری و درمان آن متوقف بر لمس و نظر باشد و حدود ضرورت هم بستگی به مقدار نیاز دارد.

پرسش: آیا عمل جراحی زیبایی برای زنان توسط پزشک مرد، که مستلزم نگاه و لمس می‌باشد، جایز است؟

پاسخ: عمل جراحی زیبایی، درمان بیماری محسوب نمی شود و نگاه کردن و لمسِ حرام بخاطر آن جایز نیست مگر در مواردی که برای درمان سوختگی و مانند آن باشد و پزشک مجبور به لمس و نگاه کردن باشد.(۲)

ص:۱۰۶

۱- . خامنه‌ای سید علی، احکام پزشکی، نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاهها، ۱۳۹۰.

۲- . همان.

پرسش: اگر برای پرستار غیر مماثل، هنگام گرفتن نبض (فشار خون) و چیزهای دیگری که احتیاج به لمس بدن بیمار است، دست‌کردن دست‌کش امکان داشته باشد، آیا انجام آن اعمال بدون دست‌کش، جایز است؟

پاسخ: با امکان لمس از روی لباس یا دست‌کردن دست‌کش، ضرورتی به لمس بدن مریض غیر مماثل وجود ندارد و بنابر این جایز نیست.(۱)

پرسش: چنانچه بنابر ضرورت در آموزش پزشکی لازم شود دانشجو یا پزشک نامحرم، بیمار را معاینه یا درمانی کند که ملازم لمس و نظر می باشد، آیا اجازه بیمار یا بستگان وی لازم است؟

پاسخ: هرگاه آموزش ضروری، منحصر به آن مورد باشد رضایت طرف لازم نیست; ولی اگر موارد دیگری برای آموزش پیدا شود، نمی‌توان از مواردی که راضی نیستند استفاده کرد.(۲)

پرسش: نگاه و لمس در اتاق عمل، به ندرت شهوانی، بلکه کاملاً عادی است. آیا این امر، حکم را تغییر می‌دهد؟

پاسخ: عادی شدن، حکم شرع را تغییر نمی‌دهد، ولی این کار به مقدار ضرورت جایز است.(۳)

۲- قطع و پیوند اعضا

«معالجه به چیزی که ضرر قطعی دارد، اما به وسیلهٔ آن ضرر بزرگتر و خطر شدیدتری دفع می‌شود، جایز است و از این قبیل است قطع بعضی اعضای بدن بیمار، جهت جلوگیری از هلاکت او.»(۴)

ص:۱۰۷

۱- . همان.

۲- . مکارم شیرازی ناصر، استفتاءات پزشکی.

۳- . همان.

۴- . تحریر الوسیله، ترجمه، ج ۳، ص ۲۸۷.

«اگر حفظ حیات مسلمانی موقوف باشد بر پیوند عضوی از اعضای میت مسلمان، جایز است قطع آن عضو»(۱)

پرسش: معمول است اشخاصی که کلیه ها یا سایر اعضای آنها فاسد می شود، دیگری آن عضو از بدن خود را به آن شخص اعطا می کند آیا شرعا شخص می تواند یک کلیه یا یک چشم یا عضو دیگری را که دو تا هست به دیگری اعطا نماید یا خیر؟

پاسخ: اگر حیات دیگری منوط به آن باشد و خطر جانی متوجه اعطا کننده نشود، اشکال ندارد.(۲)

۳- تنظیم خانواده و زایمان

پرسش: با توجه به اینکه در قرار دادن آی.یو.دی، در حال حاضر، لمس و نظر صورت می گیرد. آیا انجام دادن این عمل توسط پزشک زن، جایز است؟

پاسخ: در فرض مرقوم جایز نیست مگر در مقام ضرورت.(۳)

«اگر حمل برای زن موجب خطر جانی یا حرج شدید باشد، بستن لوله های رحم به شرط آن که راه دیگری نباشد، مانعی ندارد.» (۴)

«دخالت مردان در زایمان زنان جایز نیست، مگر در صورتی که زنی دیگر نبوده و چاره ای جز دخالت مردان نباشد.»(۵)

«در جایی که نوزاد در شکم مادر مرده است، برای این که مادر زنده بماند، باید به آسان ترین راه او را بیرون آورند و چنانچه ناچار شوند او را قطعه قطعه کنند، اشکال ندارد.»(۶)

۱- . توضیح المسائل محشّی، ج ۲، ص ۷۹۵، مساله ۲۸۸۲.

۲- . استفتائات، ج ۲، ص۴۴، سؤال ۱۲۰.

۳- . خامنه‌ای سید علی، احکام پزشکی.

۴- . استفتائات، ج ۳، ص ۲۸۴، سؤال ۱۳ و ۱۷.

۵- . تحریر الوسیله، ترجمه، ج۳، ص ۵۵۱.

۶- . توضیح المسائل، مساله ۶۲۶.

۴- تشریح بدن مسلمان

«اگر توقف داشته باشد حفظ جان مسلمانی یا عده ای از مسلمانان بر تشریح و امکان نداشته باشد تشریح غیر مسلمان، جایز است تشریح مسلمان.»(۱)

پرسش: نگاه کردن به دستگاه تناسلی مردان و زنان میت در حال تشریح چه حکمی دارد؟ آیا این حکم در مورد بدن مسلمان و غیر مسلمان یکسان است؟

پاسخ: جز در موارد ضرورت جایز نیست و فرقی در میان آنها نیست.(۲)

۵- سقط جنین

«سقط جنین جایز نیست، مگر این که برای مادر ضرر و خطر جانی داشته باشد و دفع ضرر متوقف بر این عمل و پیش از دمیده شدن روح در جنین باشد.»(۳)

ص:۱۰۹

۱- . توضیح المسائل محشّی، ج ۲، ص۷۹۵، مساله ۲۸۸۰

۲- . مکارم شیرازی ناصر، استفتاءات پزشکی.

۳- . رساله نوین، ج ۳، ص۱۰۱.

قاعده نفی حرج

در قرآن، بیش از ۱۰ بار هرگونه حکم حرجی نفی شده است. حرج دو گونه است: یکی آنکه ذات حکم حرجی بوده و برای عموم مردم، تکلیفی شاق و فوق طاقت محسوب شود و دیگر آنکه ذات حکم حرجی نبوده و فقط برای برخی افراد یا در برخی شرایط، عنوان حرج بر آن عارض گردد. در شریعت سمحه و سهله اسلامی، هر دو گونه حرج منتفی است.

قرآن درباره قسم اول می‌فرماید:

«لا یکَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إِلّا وُسْعَها: خداوند هیچ کس را جز به اندازه توانایی اش تکلیف نمی کند.»(بقره/۲۸۶)

«ما یُرِیدُ اللَّهُ لِیَجْعَلَ عَلَیْکُمْ مِنْ حَرَجٍ: خداوند نمی خواهد که شما را در مشقت و تنگی قرار دهد.»(مائده/۶)

«یریدُ اللَّهُ بِکُمُ الْیسْرَ وَ لا یریدُ بِکُمُ الْعُسْر: خدا آسانی شما را می خواهد، نه دشواری و مشقت شما را.»(بقره/۱۸۵)

اگر درست بنگریم دستورات دین، تکالیف شاقی نیستند، بلکه با فطرت پاک ما هماهنگ و سازگارند، و هر کدام

منافع روشنی دارند که عائد خودمان می شود، و وسیله تکامل ما هستند.(۱)

۱- . تفسیر نمونه، ج ۱۴، ص۱۸۳.

داخل شدن حرف "مِن" بر "حَرَج"، برای تاکید نفی است، و این معنا را می‌رساند که در احکام دین به هیچ وجه حکم حرجی وجود ندارد و احکامی که خدای تعالی بر شما تکلیف کرده حرجی نیست و به منظور دشوار کردن زندگی شما تشریع نشده‌اند.(۱)

و در مورد قسم دوم، آیات متعدد بر نفی حرج از افراد بیمار، مسافر و ناتوان در انجام تکالیف دینی دلالت دارد که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

«وَ إِنْ کُنْتُمْ مَرْضی أَوْ عَلی سَفَرٍ أَوْ جاءَ أَحَدٌ مِنْکُمْ مِنَ الْغائِطِ أَوْ لامَسْتُمُ النِّساءَ فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَیَمَّمُوا صَعیداً طَیباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِکُمْ وَ أَیدیکُمْ مِنْهُ ما یریدُ اللَّهُ لِیجْعَلَ عَلَیکُمْ مِنْ حَرَجٍ وَ لکِنْ یریدُ لِیطَهِّرَکُمْ: و اگر بیمارید، یا در سفرید، یا یکی از شما از مکان پست [دستشویی] آمده، یا با زنان آمیزش کرده اید و آبی [برای وضو یا غسل] نیافتید، به خاکی پاک، روی کنید و از آن بخشی از صورت و دست هایتان را مسح نمایید. خدا نمی خواهد [با احکامش] بر شما تنگی و مشقت قرار دهد، بلکه می خواهد شما را [از آلودگی ها] پاک کند.» (مائده/۶)

بر اساس این آیه، در شرایطی که انجام وضو و غسل بر بیمار، دشوار یا موجب ضرر است و پیدا کردن آب برای مسافر سخت است، تکلیف وضو و غسل برداشته شده و به جای آن باید بر خاک یا سنگ پاک تیمم کرد که در وسع آنهاست.

«یا أَیهَا الَّذینَ آمَنُوا کُتِبَ عَلَیکُمُ الصِّیامُ ... فَمَنْ کانَ مِنْکُمْ مَریضاً أَوْ عَلی سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَیامٍ أُخَرَ وَ عَلَی الَّذینَ یطیقُونَهُ فِدْیةٌ طَعامُ مِسْکینٍ: ای اهل ایمان! روزه بر شما مقرّر و لازم شده، ... پس هر که از شما بیمار یا در سفر باشد، در ایام دیگر [روزه بگیرد] و بر آنان که روزه گرفتن طاقت فرساست، طعام دادن به یک نیازمند کفاره آن است.»(بقره/۱۸۴)

۱- . تفسیر المیزان، ج ۵، ص ۲۳۰.

«لَیسَ عَلَی الْأَعْمی حَرَجٌ وَ لا عَلَی الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَ لا عَلَی الْمَرِیضِ حَرَجٌ: بر نابینا و لنگ و بیمار گناهی نیست [اگر در جنگ شرکت نکنند].»(فتح/١٧)

استاد مطهری درباره قاعده لاحرج می‌نویسد: اسلام، قاعده ای به نام «لاضرر» و قاعده ای به نام «لاحرَج» وضع کرده است. این قاعده بر تمام قواعد و قوانینی که اسلام در عبادات، معاملات و در هر مورد وضع کرده حاکم و ناظر است. در یک جا می گوید: «اذا قُمْتُمْ الَی الصَّلوه فَاغْسِلوا وُجوهَکُمْ وَ ایدِیکُمْ الَی الْمَرافِقِ»، خواستید نماز بخوانید، وضو بگیرید. این قانونی است در عبادت. اما جای دیگر می گوید: «ما جَعَلَ عَلَیکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ» و یک جا می گوید: "لاضَرَرَ وَ لا ضِرارَ فِی الْاسْلام: در اسلام ضرر و ضرار نیست." گفته ما وضو بگیریم. اما من اگر بخواهم آب به دستم بزنم برایم ضرر دارد. «لا ضرر» می گوید: وضو نگیر، یعنی اینجا قانون وضو را کنترل و محدود می کند. آیه دیگر می گوید: «کُتِبَ عَلَیکُمُ الصِّیامُ کَما کُتِبَ عَلَی الَّذینَ مِنْ قَبْلِکُم»، اما لاضرر آن قانون را محدود می کند به آنجا که روزه ضرر نداشته باشد.

ممکن است بگویید نظر افراد در تشخیص ضرر فرق می کند. این غیر از آن است که واقعیت زمان متغیر باشد. یک وقت است که اطبا یا خود شخص درک نمی کند که روزه برای او ضرر دارد، یک روزی کس دیگری درک می کند. ممکن است فردی تا وقتی که روزه او را بیهوش نکند و به تب چهل درجه گرفتار نشود فکر نمی کند برایش ضرر دارد، اما یک نفر طبیب متخصص ممکن است بگوید: آقا، این روزه ای که تو امروز می گیری و هیچ دردی هم احساس نمی کنی برایت ضرر دارد. من می دانم که تو زخم معده داری، امروز که روزه بگیری دو ماه دیگر اثر روزه برایت پیدا می شود. پس این روزه برای تو ضرر دارد. یک قدری تشخیصش عمیق تر و دقیق تر است. ولی به هر حال اسلام گفته اگر روزه ضرر داشته باشد [حرام است.].(١)

ص:١١٢

١- . مطهری مرتضی، مجموعه آثار، ج ٢١، ص ٣٣۵.

معنای حرج

استاد محمد تقی جعفری در این‌باره می‌نویسد: حرج به معنای مشقت و زحمت است، اگر چه عقلاً انجام آن کار مشقت‌بار امکان‌پذیر باشد. زیرا تردیدی در این نیست که انجام تکلیف غیر مقدور، به هیچ وجه قابل مطالبه نمی باشد، لذا در فقه اسلامی، امکان عقلی انجام تکلیف، یکی از شرایط عمومی محسوب می گردد و احتیاجی به وضع قانونی برای این که اثبات کند امکان عقلی، شرط انجام

تکلیف است وجود ندارد. از این بیان چنین نتیجه می شود که مقصود از حرج در قاعده «نفی حرج» همان مشقت معمولی است اگر چه عقلاـ قابل تحمل بوده باشد. مثلاـ اگر فرض شود که گرفتن روزه، موجب یک روز بیماری می‌شود که قابل تحمل است، قاعده نفی حرج باز هم می گوید این روزه واجب نیست.

اگر چه در ادلّه ای که برای مدرک قاعده نفی حرج ذکر کردیم، مسأله وارد ساختن حرج به دیگری مطرح نبود، ولی با ملاحظه این که تسلط انسان به نفس خود، مشروط به نبودن حرج است، یعنی انسان نمی تواند با تمسّک به مالکیت طبیعی بر خود، کار مشقت بار را به عنوان وظیفه خدایی بر خود هموار نماید، ممنوعیت وارد ساختن حرج به دیگران روشن‌تر و حتمی تر خواهد بود (۱)

در تفاوت قاعده اضطرار و قاعده نفی حرج می‌توان گفت: اولی بر جواز ارتکاب حرام در صورت اضطرار دلالت می کند، ولی قاعده نفی حرج، افزون بر جواز ارتکاب حرام، ترک واجب را نیز در حال اضطرار جایز می شمارد، زیرا ملاک، وجود حرج و مشقت است، خواه منشا آن ترک حرام باشد یا انجام واجب.(۲)

۱- . جعفری محمد تقی، رسائل فقهی، ص ۹۰.

۲- . رحمانی محمد، پیشین.

عدالت

(۱)

چهارمین اصل اخلاق پزشکی، عـدالت است. مفهوم عدالت در اینجا مورد مناقشه است. در برخی متون به معنای رفتار یکسان بـا همه ی افراد در تمام موارد ممکن می باشـد. اما گاه نیز به معنای رفتار متفاوت اما متناسب با تفاوت های موجود به کار می رود. برخی معتقدنـد عـدالت به معنای برابری در توزیع منابع است، اما برخی صـرفاً برابری در دسترسـی به خدمات را لازم می دانند.(۲)

عـدالت در معنـای قـدیمی آن، معـادل دادن هر چیز به کسـی است که اسـتحقاق آن را دارد. یعنی بـا برابرها برابر و با نابرابرها نابرابر برخورد شود. این معنای عدالت با آنچه که معمولاً در تخصیص منابع پزشکی به بیماران از آن سخن می رود سازگارتر است. اگر تعـداد محـدودی عضـو پیونـدی داریم و تعـداد بیشـتری بیمـار نیازمنـد به عضـو، بایـد اعضـای موجـود را به افرادی تخصـیص دهیم که مسـتحق ترنـد. امـا معنـای امروزی‌تر عـدالت که مبتنی است بر برابر شـناختن انسان های جامعه در برخی از حقوق خـاص، و عـدالت را در گرو احقاق آن حقوق برای تمامی افراد جامعه می دانـد، بیشتر با این نگاه سازگار می افتـد که عدالت در رابطه با سلامت نیز، نه فقط تخصیص منابع درمانی به بیماران، بلکه

۱- . Justice

۲- . لاریجـانی بـاقر، زاهـدی فرزانه، "تـأثیر فلسـفه ی اخلاـق در تصـمیم گیری های اخلاقی در طب"، ویژه نامه دوره ۴ مجله دیابت و لیپید ایران (اخلاق در پژوهش‌های بالینی پزشکی).

تأمین شرایطی برای زندگی تمامی مردم است که آنها را تا حد ممکن بر مدار سلامت و دور از بیماری نگاه دارد.(۱)

عـدالت یک مفهوم چند وجهی و گسترده فلسـفی دارد که در رشـته‌ها و شاخه‌های مختلف، مصادیق متفاوتی پیدا می کند. در اخلاق پزشکی، تعهدات و الزامات ناشی از عدالت را به سه دسته می‌توان تقسیم کرد:

۱- توزیع منصفانه سرمایه‌ها (عدالت توزیعی)

۲- عدالت در اجرای قوانین قابل قبول اخلاقی (عدالت رویه‌ای)

۳- عدالت در رعایت حقوق مردم (عدالت تعاملی)(۲)

هرکدام از پزشکان با توجه به شرایط و موقعیت اجتماعی خود ممکن است در معرض رعایت یا عدم رعایت عدالت در یک یا چند سـطح از سـطوح مطرح شده قرار گیرند. لذا باید پزشک بر اساس موقعیتی که در آن قرار دارد، از قبیل: پزشک و عضوی از بیمارسـتان، سـیاست‌گذار در بخش و یا رئیس بیمارسـتان، عضو یک انجمن و یا جامعه پزشـکی که تصـمیم سازی کلان را انجام می دهـد، عـدالت را در سـطوح مختلف رعایت نماید. بنابراین یک پزشک در بیمارسـتان، ممکن است بیشتر با "رعایت عدالت در حقوق مردم" و یا "عدالت در اجرای قوانین" برخورد مداوم داشـته باشد ولی پزشـکی که در یک بخش سـیاست‌ گذار و یا رئیس بیمارسـتان و یا عضو یک انجمن و یا جامعه پزشـکی است، بیشتر با عدالت در سـطح "توزیع منصفانه منابع و امکانات" برخورد نماید.

بر طبق تعریف نانسی‌جکر(۳)، عدالت در اخلاق پزشکی را در دو پارادایم می توان تعریف کرد:

ص:۱۱۷

۱- . آرامش کیـارش، "بحثی پیرامون اصـل عـدالت در اخلاـق پزشـکی"، فصـلنامه اخلاـق در علوم و فناوری، سال ۲، شماره ۳و۴.

۲- . مردانی مرجان، حیـدری هایده، "بررسـی رابطه ی عدالت سازمانی با رفتار مدنی سازمانی در کارکنان بیمارسـتان"، مجله اخلاق و تاریخ پزشکی، بهار ۱۳۸۸: ۲(۲)

۳- . Nancy S. jeker

۱- پارادایم پزشکی

این پارادایم که نگاه غالب مقالات اخلاق پزشکی در داخل و خارج کشور در سالهای اخیر را تشکیل می دهد. عدالت را در تخصیص منابع درمانی به بیماران نیازمند مورد توجه قرار می دهد، که مثالهایی از آن ذکر شد. ویژگی این پارادایم این است که تمام توجه آن معطوف به انسان بیمار است. در این پارادایم، افراد بیماری در اجتماع وجود دارند که باید منابع سلامت صرف تأمین درمان و توانبخشی

آنها شود. اکنون پرسش این است که تخصیص منابع براساس چه معیارهایی به انجام برسد و چه معیارهایی در این تخصیص در نظر گرفته نشوند. تولد رشته ی اخلاق زیستی به صورت رشته ی دانشگاهی مستقل در قرن اخیر با مسائلی از این دست توأم بود. بعد از ابداع تکنیک تعبیه شنت وریدی- شریانی و امکان پذیر شدن دیالیز در یکی از ایالت های آمریکا، پزشکان با این مسأله روبرو شدند که تعداد زیادی بیمار نیازمند وجود داشت. اما تعداد دستگاه های دیالیز برای خدمت رسانی به این بیماران نا کافی بود.

در این زمان کمیته ای که غالب اعضای آن پزشک نبودند تشکیل شد تا پزشکان را برای انتخاب بیماران جهت درمان یاری کند. و بدین گونه، تصمیم گیری در کمیته های اخلاقی باب شد. بعد از آن هم، هرگاه صحبت از عدالت و تخصیص منابع پیش آمد، غالباً نظر به همین گونه موضوعات بوده است.

جکر این گونه موارد را به دو دسته ی اصلی تقسیم می کند:

۱- مواردی که در آنها کمبود منابع به علت کمبود یک دستگاه یا ماده ی خاص است. این کمبود ناشی از تصمیم گیری های افراد نیست، بلکه به واسطه ی ماهیت طبیعی آن منبع خاص (برای مثال، زمانی که چند بیمار نیازمند به قلب پیوندی وجود دارد اما تنها یک بیمار مرگ مغزی واجد شرایط پیوند در اختیار هست) یا به علت بدیع بودن و محدود بودن امکان تولید یا عرضه ی آن محصول یا خدمت (نظیر مثال دستگاه دیالیز) می باشد.

ص:۱۱۸

۲- مواردی که در آنها کمبود به علت تصمیمی است که در نحوه ی تخصیص بودجه عمومی صورت پذیرفته است. برای مثال آیا داروهای گران قیمت شیمی درمانی تحت پوشش بیمه قرار گیرند یا نه؟ اگر قرار باشد اینگونه داروها از بودجه ی عمومی تأمین شود، امکان پذیر هست اما مستلزم آن است که برنامه های دیگری مانند ایمن سازی کودکان یا تأمین خدمات ضروری دندانپزشکی برای عده ی بسیار بیشتری از افراد جامعه، با کمبود بودجه روبرو شوند. زیرا مجموع بودجه بخش سلامت محدود است. از سوی دیگر اگر این بودجه به بیماران نیازمند شیمی درمانی تخصیص داده نشود ممکن است عده ای از ایشان که توان تأمین داروی خود را با بودجه شخصی یا کمک های خیریه ندارند، با مرگ رودرس مواجه گردند.

۲- پارادایم اجتماعی

این پارادایم بر این واقعیت مبتنی است که سلامت و بیماری افراد جامعه تحت تأثیر شاخص ها و تعیین کننده های اجتماعی است. این تعیین کننده ها، نظیر میزان پوشش بیمه، میزان باسوادی، شدت نابرابری های اقتصادی و غیر آن، تا حد زیادی زمان و چگونگی بیمار شدن افراد و تأثیری که بیماری بر زندگی و رفاه آنها می گذارد را تعیین می کنند. برای مثال افراد فقیر جامعه به علت برخورداری از سطوح پایین تری از سواد و آموزش های بهداشتی، بهداشت دهان و دندان را کمتر رعایت می کنند، بنابراین در معرض خطر بالاتری برای ابتلا به بیماری های قابل پیشگیری دندان و لثه در سنین پایین تر قرار دارند. از سوی دیگر از آنجا که این افراد توانایی پرداخت برای خدمات دندانپزشکی را ندارند و تحت پوشش بیمه ای که شامل خدمات دندان پزشکی باشد نیستند، معمولاً زمانی به دندان پزشک مراجعه می کنند که بیماری پیشرفته شده است و درد آنها را ناگزیر از مراجعه کرده باشد. در این مرحله نیز توانایی استفاده از روشهای نگهدارنده ی دندان را ندارند و در نتیجه به خارج کردن دندان متوسل می شوند. همین امر

مشکلات زیادی را در جنبه های مختلف سلامت ایشان از قبیل عوارض عفونت های دهان و دندان (مانند آبسه ها و...) و مشکلات تغذیه ای ایجاد می کند. در رابطه با این افراد تنها تأمین کردن داروهای ضدعفونی پیشرفته برای درمان آبسه های دندانی که به کاسه ی چشم نفوذ می کنند (پارادایم پزشکی) راهگشا نیست. بلکه باید با کاهش فقر فرهنگی و نابرابری های اقتصادی و افزایش پوشش بیمه ی پزشکی، از رسیدن عده ی زیادی به این مرحله جلوگیری کرد.

عدالت در این پارادایم، متضمن اولویت دادن به پیشگیری از بیماری و حذف عوامل محیطی، اجتماعی و اقتصادی زمینه‌ساز بیماری است، به گونه‌ای که تمامی افراد جامعه، صرف نظر از سن، جنس، قومیت، زبان، محل زندگی و سطح درآمد از منابع سلامت برخوردار شوند.

موضوع دیگری که در این پارادایم قابل طرح است، نابرابری درآمد میان ارائه دهندگان خدمات سلامت است. اینکه درصد کوچکی از پزشکان (برای مثال، عده ای از جراحان فوق تخصص) درآمدهای افسانه ای و خیره کننده داشته باشند و در مقابل درصد نسبتاً بزرگی از پزشکان (نظیر عده ی زیادی از پزشکان عمومی) حتی قادر به تأمین معاش عادی یک خانواده نباشند و نیز تفاوت غیر منطقی درآمد میان گروه های مختلف شغلی نظیر پزشکان و پرستاران یا بهیاران، تکنسین ها و حتی کارکنان عادی مراکز

درمانی، خود باعث بی انگیز گی و دلسردی در کار و غلبه ی جو اعتراض و نارضایی می شود و یا رقابت های ناسالمی را ایجاد می کند که بستری برای فساد و طمع کاری می گردد. این همه، تأثیرات بسیار مخرّبی بر سلامت مردم باقی می گذارند. اینکه سرانه ی بهداشت و درمان در کشور پایین است و بخش بزرگی از این سرانه مستقیماً از جیب مراجعین پرداخت می شود، تمامی ماجرا نیست، بلکه باید توجه داشت که بخش بزرگی از این سرانه صرف درمان ها و مداخلات تشخیصی غیر ضروری و گاه حتی مضر می شود

که تا حد زیادی ناشی از فضای ناسالم اقتصادی و عدم توجه به عدالت در میان صاحبان مشاغل مرتبط با سلامت است.

بنابراین پرداختن به موضوع عدالت در سلامت، از منظر پارادایم اجتماعی، حلقه ی مفقوده ی ادبیات اخلاق پزشکی در سطح جهان و به ویژه در زبان فارسی است. اگر قرار است اخلاق پزشکی در جهت تأمین و ارتقای سلامت جامعه گام بردارد، باید نگاه جدی به موضوع سلامت عمومی داشته باشد و این عرصه ای است که در آن هیچ اصلی مانند اصل عدالت راهگشا و جهت بخش نیست.(۱)

ص:۱۲۱

۱- .[۱] آرامش کیارش، پیشین.

جایگاه عدالت در اخلاق پزشکی

در رویکرد اصول گرایی، عـدالت یکی از اصول چهارگانه اخلاق زیست پزشـکی دانسـته شده است. صاحب‌نظرانی هم که هر کدام فهرستی از اصول اخلاق پزشـکی از دیدگاه اسلامی را تدوین و پیشنهاد کرده اند، عدالت را در زمره آن اصول گنجانده انـد. حـتی چنین مطرح شـده است که اگرچه ارائه دهنـدگان اولیه رویکرد اصـول گرایی، این اصول را واجـد ترتیب و تقـدم و تـأخر و اولـویت بنـدی نمی دانسـتند، امـا در واقع در جوامع غربی ایـن اسـتقلال فردی اسـت که بالاـترین اولـویت را به خـود اختصـاص می دهـد، برخلاف جوامع اسـلامی، که عـدالت بالاترین اولویت را در میان این اصول داراست. با هر رویکردی که بنگریم، شایـد بتوان از بعـد نظری عـدالت را مـادر سایر اصول، نظیر اسـتقلال فردی، احترام به حقوق بیمار، سودرسانی و زیان نرسانی دانست.(۱)

در مقوله ی عدالت، دیدگاه اسـلام بسـیار جامع است. عدالت، گسترده ترین مفهوم ارزشی در جامعه ی اسلامی است که یک الزام عام و همگانی دارد، در حالی که برخی کمالات مانند ایثار، جود و عفو الزامی برای افراد ایجاد نمی کند. اساساً عمومیت و فراگیری در مفهوم عدل نهفته است و عدلی که اختصاصـی باشد، عدالت نخواهد بود. عدالت می تواند نسـبت به کل جامعه مطرح شود یا نسبت به فردی از اعضای جامعه. در عدالت فردی، شرط تحقق آن، در نظر گرفتن همه ی اجزا و مصالح متشکله است. در

۱- . همان.

عـدالت اجتماعی، فراگیری همه ی افراد و فراگیری همه ی مصالـح ضـرورت دارد و عـدالت اجتماعی به نوعی، تعمیم عدالت فردی است. لذا در دو حالت، عدالت تحقق نمی یابد: یکی اینکه نسـبت به بعضـی افراد جامعه اختصاصـی شود، و دیگر اینکه نسبت به بعضی از مصالح اختصاصی گردد.

لازمه ی دیـد عـام و نگرش فراگیر نسـبت بـه همه ی افراد و مصالـح جـامعه، این است که فرد از تنگناهـای فردی و سـلیقه ای خویش خارج گردد. چنین فردی بایـد اولاً معرفتی جامع نسـبت به همه ی مصالـح داشـته و ثانیاً به واسـطه ی وسـعت وجودی، نسبت عام با همه ی این مصالح و افراد داشته باشد.(۱)

نقد اصل عدالت

اصـل عـدالت در رویکرد اصول‌گرایی به اخلاق پزشـکی، عـدالت فردی به مثابه یک فضـیلت اخلاقی برای پزشک را متـذکر نمی‌شود؛ بلکه تنهـا بر رعـایت عـدالت اجتماعی در سه حوزه تعریف شـده تاکیـد می‌کنـد. این اصل، از نقش فضایل و رذایل نفسـانی در رفتـار نیـک و بـد آدمی غفلت ورزیـده و در عین حال بر رفتار عادلانه او تاکیـد ورزیـده است؛ غافل از آنکه ظالمِ نفسانی نمی‌تواند عادلِ رفتاری باشد.

امیرمؤمنان علی (علیه السلام) در این‌باره می فرماید:

«کیف یعدل فی غیره من یظلم نفسه: چگونه در حق دیگران عدالت ورزد، آن کسی که به خویش ستم می کند.»(۲)

اعتدال و میانه‌روی در رفتار، که مورد تاکید عالمان اخلاق است؛ مبتنی بر فضـیلت عدالت است که یک ویژگی نفسانی است. پیشـینیان اخلاق، عدالت را فضـیلت عقل عملی و در واقع یکی از فضایل اربعه می دانستند. آنان نفس انسانی را واجد قوایی از قبیل قوه

۱- . لاریجانی باقر، زاهدی فرزانه، پیشین.

۲- . غررالحکم، جمله ۱۰۳۹۶.

شهویه، غضبیه و عـاقله می دانسـتند و برای هرکـدام از این قوا افراط و تفریطی را تعریف می کردنـد که منشأ رذایل اخلاقی به حساب می آمد. نقطه تعادل یا اعتدال هر قوه را فضـیلت آن قوه می دانسـتند، برای مثال در مورد قوه شهویه، نقطه افراط، شَبَق، و نقطه ی تفریط، خمودگی بود و اعتـدال آن عفت شـمرده می شد که فضـیلت آن بود. بنابراین در دانش اخلاق، آن‌گونه که نزد قـدما مطرح بـوده، مفهوم عـدالت در واقع تعریف نوعی ویژگی نفسـانی است، نه آنچه که امروزه از عـدالت در تخصـیص منابع اراده می گردد.(۱)

صفت عدالت برای همه آحاد بشر، فضیلت و کمال محسوب می‌شود؛ اما برای پزشک با توجه به مسئولیت سنگینی که در قبال سلامـت و حیـات افراد جـامعه دارد، یک ضـرورت به حساب می‌آیـد و هرگونه افراط و تفریط که منجر به کنـدی وسـستی یا تندی وتعجیل، در تصمیم‌گیری یا اقدام گردد، می‌تواند موجب بروز خسارت‌های جبران‌ناپذیر شود.

ورع و تقوا که ملازم ملکه عدالت است، اولین ویژگی پزشک در سخن پیشوایان دین است. امام علی (علیه السلام) می‌فرماید:

«مَن تَطَبَّبَ فَلیَتَّقِ الله وَ لیَنصَـح وَ لیَجتَهِـد: هر کس طبابت می‌کنـد، بایـد تقوای الهی را مراعات کند، خیرخواه بیمار باشد و (در امر درمان) نهایت تلاش و کوشش را به‌کار برد.»(۲)

آنچه گفـتیم مربوط به حوزه عـدالت فردی بود که اصـل عـدالت از آن سـاکت بود؛ امـا در حوزه عـدالت اجتمـاعی، آنچه در سخن و سـیره پیشوایـان دین آمـده، بسـیار فراتر از اصـل عـدالت در اخلاـق پزشـکی و رعـایت عـدالت در توزیع منابع و رفتار سازمانی است. آنان نه فقط بر مساوات، بلکه بر مواسات به عنوان ویژگی اهل ایمان تاکید دارند که در بخش‌های بعدی به آن اشاره می‌شود.

۱- . آرامش کیارش، پیشین.

۲- . بحار الانوار، ج ۵۹، ص ۷۴.

مفهوم عدالت

برخی معتقدنـد تعریف عـدالت کار آسانی نیست، نه از آن رو که درست دریافت نمی شود، بلکه بساطت مفهومی آن، سـبب این امر می شود؛ زیرا عـدل و ظلم از مفـاهیم بـدیهی در حوزه عقـل عملی است، بسان وجود و عـدم در حوزه عقل نظری.(1) راغب در مفردات می گوید:

«العَـِدَالَهُ و المُعَادَلَهُ لفظٌ یقتضـی معنی المساواه، و یسـتعمل باعتبار المضایفه: عدالت و معادله لفظی است که مساوات را اقتضاء می کند، و به اعتبار اضافه و نسبت، استعمال می شود.»(2)

فیومی در مصباح می گوید:

«العدل، القصد فی الأمور و هو خلاف الجور: عدل، میانه‌روی در کارهاست و ضد جور است.»

و مصطفوی درجمع‌بندی اقوال مختلف می گوید:

«أنّ الأصـل الواحـد فی المادّه: هو التوسّط بین الإفراط و التفریط بحیث لا تکون فیه زیاده و لا نقیصه، و هو الاعتـدال و التقسّـِط الحقیقی: ریشه اصلی این ماده، به معنای حد وسط میان افراط و تفریط است، به گونه‌ای که هیچ افزوده و کاستی در آن نباشد و این همان اعتدال و میانه‌روی حقیقی است.»(3)

علامه طباطبایی ذیل آیه ۹۰ سوره نحل، پس از نقل نظر راغب می‌نویسد:

۱- . مهریزی مهدی، "عدالت به مثابه قاعده فقهی"، نقد و نظر، سال ۱۳۷۶، شماره۱۱-۱۰، ص ۱۸۴-۱۹۶.

۲- . راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، ص: ۵۵۱.

۳- . مصطفوی حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۸، ص ۵۳.

«عـدالت، میـانه‌روی و اجتنـاب از افراط و تفریـط در هر امری اسـت، و این در حقیقت معنـا کردن کلمه است به لازمه معنـای اصلی، زیرا معنای اصلی عدالت، اقامه مساوات میان

امور است به اینکه به هر امری آنچه سزاوار است بـدهی تـا همه امور مساوی شود، و هر یک در جای واقعی خود که مستحق آن است قرار گیرد، پس عـدالت در اعتقاد این است که به آنچه حق است ایمان آوری، و عـدالت در عمل فردی آن است که کاری کنی که سعادتت در آن باشد، و کاری که مایه بدبختی است بخاطر پیروی هوای نفس انجام ندهی، و عدالت در مردم و بین مردم این است که هر کسی را در جای خود که به حکم عقل یا شرع یا عرف مستحق آن است قرار دهی، نیکوکار را بخاطر احسانش احسان کنی، و بـدکار را بخاطر بدیش عقاب نمایی، و حق مظلوم را از ظالم بستانی و در اجرای قانون تبعیض قائل نشوی. از اینجا روشن می گردد که عدالت همیشه مساوی با حسن، و ملازم با آن است».(۱)

البته ایشان در جای دیگر در تعریف عدالت از نگاه علمای اخلاق می گوید:

«در صورتی که سه فضیلت عفت، شجاعت و حکمت در کسی جمع شود، ملکه چهارمی در او پیدا می‌شود به نام عدالت که عبارت است از: إعطاء کل ذی حق من القوی حقه، و وضعه فی موضعه الذی ینبغی له: حق هر قوه ای را به آن بدهی و هر قوه ای را در جای خودش مصرف کنی.»(۲)

و در ادامه آن می‌فرماید:

«عـدالت اجتمـاعی یعنی حـق هر صـاحب حقی را به او بدهنـد، و هرکس به حـق خودش برسـد، نه ظلمی به او بشود و نه او به کسی ظلم کند.»(۳)

ص:۱۲۶

۱- . موسوی همدانی سید محمد باقر، ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۲، ص ۴۷۸.
۲- . همان، ج ۱، ص ۵۶.
۳- . همان، ص ۵۷.

معنای اصطلاحی عدالت

واژه عـدل و عـدالت در علـوم مختلـف اسـلامی بـه‌کـار می‌رود و بر حسب هریـک، معـانی متفـاوتی از آن اراده می‌شـود. این اصطلاح در سه حوزه کلام، اخلاق و فقه مطرح است.

در علم کلام، مسـاله حسن و قبـح عقلی و نزاع‌های اشاعره و معتزله در مساله عـدل الهی مطرح است. از نگاه عـدلیه (معتزله و امامیه)، بـدیهی‌ترین موضوعِ حُسن عقلی، عدل و انصاف است؛ همان‌گونه که بدیهی ترین موضوعی که بنابر حکم عقل تقبیح و مـذمت می شود، ظلم و جور است. زیرا هر انسانی بالفطره و با عقل فطری خود، حسن عدالت و قبح ظلم را درک می کند و نیازی ندارد که او را هدایت کنند و براساس قاعده ملازمه «کل ما حکم به العقل حکم به الشـرع» وجوب شـرعی آن هم ثابت می شود؛ زیرا حسن عدالت و قبح ضد آن از مستقلات حکم عقل است. (۱)

در علم اخلاـق نیز از عـدل به عنوان یکی از کمالات نفسانی سـخن رفته است و بنابر نظریه ارسـطو در علم اخلاق، اصول کلی فضایل اخلاقی که همه فضیلت ها به آن بازمی گردد، چهار فضیلت است: حکمت، عفت، شجاعت و عدالت. و مراد از عدالت به عنوان یکی از این اصول چهارگانه، اعتـدال و میانه روی و رعایت حد وسط افراط و تفریط است. این معنا بیشتر، عدالت در امور فردی را در برمی گیرد تا امور اجتماعی.

در مبـاحث فقهی نیز، هم عـدالت فردی مطرح است؛ آنجـا که گفته می‌شود: امـام جماعت و قاضـی بایـد دارای ملکه عـدالت باشـند، به گناه آلوده نشونـد و از حـدود الهی تجاوز نکنند؛ و هم عدالت اجتماعی مطرح است، آنجا که گفته می‌شود: قاضـی باید بر مبنای عدل و انصاف میان طرفینِ نزاع حکم کند.(۲)

۱- . مظفر محمد رضا، اصول الفقه، قم، دار الفکر ، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۲۲۷.

۲- . محامد علی، "بررسی قاعده ی عدل و انصاف"، فصلنامه پژوهش‌های فلسفی کلامی، دانشگاه قم، سال هشتم، شماره ۲.

عدالت در قرآن و روایات

واژه‌های «عـدل» و «قسط» و واژه «ظلم»، که متضاد آنها است، در قرآن کاربرد بسـیاری دارد. اساس اسـلام بر عـدل بنیان نهاده شـده و از جانب خداونـد عادل نازل شـده است. عـدالت، پایه نظام تکوین و تشـریع الهی است و در قوانین و احکام او به هیچ کس ظلم نگردیده است.

در دیدگاه اسلامی، خداوند هستی را بر اساس قسط و عدل برپا کرده است:

«شَـهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلاَّ هُوَ وَ الْمَلائِكَهُ وَ أُولُوا الْعِلْمِ قائِماً بِالْقِسْط: خداونـد، که برپادارنـده عدل است، گواهی می دهد که هیچ معبودی جز او نیست و فرشتگان و صاحبان دانش نیز گواهی می دهند.» (آل عمران/۱۸)

و بندگان را نیز در همه امور زندگی به عدل و داد فرمان داده است:

«یا أَیهَا الَّذینَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامینَ بِالْقِسْط: ای اهل ایمان! به عدل قیام کنید.» (نساء/۱۳۵)؛

«وَ إِذا حَكَمْتُمْ بَینَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ: و هنگامی که میان مردم داوری می کنید، به عدالت داوری کنید.»(نساء/۵۸)؛

«أَنْ تَقُومُوا لِلْیتامی بِالْقِسْط: با یتیمان به عدالت رفتار کنید.»(نساء/۱۲۷)؛

«و أَقیمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ: و ترازو را بر اساس عدل به‌پادارید.»(الرحمن/۹)؛

«وَ إِذا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا: در هنگام سخن گفتن، عدالت را رعایت کنید.» (انعام/۱۵۲)؛

«وَ لْیكْتُبْ بَینَكُمْ كاتِبٌ بِالْعَدْل: نویسنده بر اساس عدل بنویسد.» (بقره/۲۸۲)؛

ص:۱۲۸

«لاتَتَّبِعُوا الْهَوى أَنْ تَعْدِلُوا: از هوای نفس پیروی نکنید تا عدالت را رعایت کنید.» (نساء/۱۳۵)

پیامبران و کتب آسمانی را برای اقامه عدل و قسط در جامعه فرستاده است:

«لَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالْبَیناتِ وَأَنْزَلْنا مَعَهُمُ الْکِتابَ وَالْمیزانَ لِیقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْط: همانا پیامبران را با دلایل روشن فرستادیم و با آنان کتاب و میزان [تشخیص حق از باطل] نازل کردیم تا مردم به عدالت قیام کنند.» (حدید/۲۵)

و نظام کیفر و پاداش را بر اساس قسط استوار کرده است:

«وَ نَضَعُ الْمَوازینَ الْقِسْطَ لِیوْمِ الْقِیامَهِ فَلا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَیئاً: و ترازوهای عدالت را در روز قیامت می نهیم و به هیچ کس هیچ ستمی نمی شود.»(انبیا/۴۷)

در هیچ شرایطی، چه صلح و چه جنگ، عدول از عدل مجاز نیست و دشمنی‌ها، مجوّز تجاوز از حق نمی‌شود:

«وَ لا یجْرِمَنَّکُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلی أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوی: و دشمنی با گروهی، نباید شما را بر آن دارد که عدالت نورزید. به عدالت رفتار کنید که به پرهیزکاری نزدیک تر است.»(مائده/۸)؛

«فَأَصْلِحُوا بَینَهُما بِالْعَدْلِ وَ أَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ یحِبُّ الْمُقْسِطین: پس میانشان به عدالت و انصاف، صلح و آشتی برقرار کنید و همواره دادگری را پیشه سازید که خدا دادگران را دوست دارد.»(حجرات/۹)

البته در کنار عدل، احسان نیز مورد سفارش است، نسبت به دوستان و هم‌کیشان، یا دشمنان و بی‌دینان:

«إِنَّ اللَّهَ یأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسانِ وَ إِیتاءِ ذِی الْقُرْبی: همانا خداوند به عدالت و احسان و بخشش به خویشاوندان فرمان می دهد.»(نحل/۹۰)؛

«لا ینْهاکُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذینَ لَمْ یقاتِلُوکُمْ فِی الدِّینِ وَ لَمْ یخْرِجُوکُمْ مِنْ دِیارِکُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَیهِمْ إِنَّ اللَّهَ یحِبُّ الْمُقْسِطین: خداوند شما را از نیکی کردن و عدالت‌ورزیدن نسبت به کسانی که درکار دین با شما نجنگیدند و شما را از دیارتان بیرون نکردند، نهی نمی‌کند، زیرا خدا عدالت‌پیشگان را دوست دارد.»(ممتحنه/۸)

بر اساس این آیه و آیه هشتم سوره مائده، رعایت عدالت، حتی درباره دشمنان دین و کافرانی که اسلام را قبول ندارند، لازم و واجب است. و این امر بیانگر جایگاه والای عدالت در قاموس الهی است که آن را فراتر از هر عقیده و مکتب و هر قوم و نژاد قرار داده است تا همه افراد بشر از هر دین و مذهب از آن بهره‌مند شوند و کسی با تکیه بر شریعت خود بر دیگران ظلم و ستمی روا ندارد.

آرمان همه انبیا و اولیا در طول تاریخ، گسترش عدل و داد در گستره زمین بوده و همواره مردمان را به چنین دورانی وعده می‌دادند. دورانی که بر اساس عقیده اسلامی، با ظهور امام مهدی (علیه السلام) محقق خواهد شد:

«یمْلَأُ الْأَرْضَ قِسْطاً وَ عَدْلًا کَمَا مُلِئَتْ ظُلْماً وَ جَوْراً: او زمین را از قسط و عدل پر می‌کند، همان‌گونه که از ظلم و جور پر شده است.»(۱)

از امام علی (علیه السلام) پرسیدند: از عدل و جود کدامیک برترند؟ پاسخ داد:

«الْعَدْلُ یضَعُ الْأُمُورَ مَوَاضِعَهَا وَ الْجُودُ یخْرِجُهَا عَنْ جِهَتِهَا وَ الْعَدْلُ سَائِسٌ عَامٌّ وَ الْجُودُ عَارِضٌ خَاصٌّ فَالْعَدْلُ أَشْرَفُهُمَا وَ أَفْضَلُهُمَا: عدالت، هر چیز را در جایگاه خود می نهد، در حالی که بخشش آن را از جایگاه خود بیرون می برد.

۱- . طبرسی ابومنصور، احتجاج، ج ۱،ص ۶۹.

عدالت، تدبیرکننده عموم مردم است، در حالی که بخشش برای گروه خاصی است. بنابراین، عدالت شریف تر و برتر است.»(۱)

آن حضرت در سخنی دیگر می‌فرمایند:

«کَفی بِالعَدلِ سائِسًا: برای تدبیر امور مردم، اجرای عدالت کافی است.»(۲)

امام صادق (علیه السلام) نیز به یکی از معلمان زمان خود چنین توصیه می کند:

«یکُونَ الصِّبْیانُ عِنْدَكَ سَوَاءً فِی التَّعْلِیمِ لَا تُفَضِّلُ بَعْضَهُمْ عَلَی بَعْضٍ: در تعلیم، کودکان نزد تو یکسان باشند وبرخی را بر برخی دیگر برتر نشماری.»(۳)

ص:۱۳۱

۱- . نهج البلاغه، کلمات قصار، جمله ۴۳۷.

۲- . غررالحکم، جمله ۱۰۲۳۰.

۳- . وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص۱۱۲.

عدالت اجتماعی در اسلام

عدالت را سه‌گونه می توان تفسیر کرد:

۱- رعایت مساوات و برابری میان افراد جامعه؛

۲- رعایت توازن و تناسب و تعادل میان افراد جامعه؛

۳- دادن حق به هر ذی‌حق. «اعطاء کل ذی حق حقه»(۱)

استاد مطهری معتقد است که عدالتِ مطلق عبارت است از اعطاء حق به ذی‌حق؛ اما عدالت اجتماعی به‌معنای رعایت مساوات و توازن میان افراد جامعه است؛ مساوات در دو چیز: ۱- وضع قانون، ۲- اجرای قانون.

«عدالت اجتماعی از لحاظ وضع قانون، عبارت است از اینکه قانون برای همه افراد، امکانات مساوی برای پیشرفت و استفاده و سیر مدارج ترقی قائل شود و برای افراد به بهانه های غیر طبیعی مانع ایجاد نکند و عدالت اجتماعی از لحاظ اجرا و عمل، که وظیفه دولتهاست، این است که دولت در عمل میان افراد تبعیض و تفاوت قائل نشود.»(۲)

از نظر ایشان، اقدامات عملی اسلام در جهت تحقق عدالت اجتماعی در سه بعد است: یکی در بعد ایجاد امکانات مساوی برای همه؛ زیرا اسلام حق مالکیت، آزادی، اشغال مناصب قضایی و حکومتی و نظامی و دینی و حق تعلیم و تعلم و کسب هنر و صنعت و

۱- . مطهری مرتضی، مجموعه یادداشت ها، ج ۳، ص ۲۵۱.

۲- . همان، ج ۶، ص۲۵۳.

انتخاب شغل و حرفه را برای همه علی‌السّویه قرار داده و مانند اجتماعات اریستوکراسی تبعیض و تفاوتی از این نظر قائل نشده است.

در بعد انجام کار و خدمت به اجتماع نیز، همه را بدون استثنا مکلف شمرده است. کار فقط وظیفه نیازمندان و برای رفع نیازمندی مادی نیست؛ یک وظیفه اجتماعی و تکلیف آحاد جامعه علی‌السّویه است، چه تکالیف عبادی و چه غیر عبادی.

در بعد کیفر و مجازات نیز تفاوتی میان افراد جامعه، فقیر و غنی، جاهل و عالم و حاکم و زیردست قائل نشده است. پس اسلام، هم از بعد حقوق برای همه امکانات مساوی قائل شده است و هم از بعد تکلیف همه را متساویاً مکلف کرده است و هم از بعد مجازات همه را در یک صف قرار داده است.

از لحاظ اجرای ابعاد فوق نیز کافی است زمانی را که رسول خدا متصدی امور بود و همچنین زمان خلافت امام علی و بلکه زمان ابوبکر و عمر بن الخطاب و عمر بن عبدالعزیز را در نظر بگیریم، خواهیم دید که اسلام تا چه اندازه عدالت اجتماعی را اجرا کرده است.(۱)

در اینکه عدالت در وضع قانون به چه معناست؟ ایشان این پرسش را مطرح می‌کند:

«آیا قانون عادلانه یعنی قانونی که همه مردم را مجبور کند الزاماً در یک سطح زندگی کنند و تفاوت طبقاتی را به‌کلی محو کند؟ یا قانونی است که شرایط یک مسابقه و حرکت تکاملی عملی را به طور متساوی برای همه فراهم کند و همه افراد را در شرایط مساوی از لحاظ امکان پیشرفت قرار دهد و همه را یکسان مکلف بشناسد و همه را یکسان مستحق پاداش و کیفر بداند و تنها تفاوت‌هایی را ملاک فضیلت و تقدم قرار دهد که با عمل و علم

۱- . همان، ص ۲۵۹.

و تقوا بستگی دارد، یعنی اموری مبنای تفاوت و تقدم قرار گیرد که بشر باید به سوی آنها سوق داده شود و هدف بشریت است، یعنی علم، کار، تقوا.

بنا بر این حقیقت عدالت اجتماعی، مساوات است؛ مساوات در ایجاد امکانات و تقسیم مواهب زندگی؛ چون از این لحاظ همه علی‌السویه اند و باید

علی‌السویه باشند. و اما از لحاظ حق استیفا (مالکیت و تسلط فعلی و عملی)، در شرایط متساوی از لحاظ انجام وظیفه،

مساوی باشند و در شرایط غیر مساوی از لحاظ انجام وظیفه، ایجاد حق به طور نامتساوی باشد.»(۱)

مستند قرآنی ایشان در بحث عدالت اجتماعی، آیه ۲۵ سوره حدید است که می‌فرماید:

«لَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالْبَیناتِ وَ أَنْزَلْنا مَعَهُمُ الْکِتابَ وَ الْمیزانَ لِیقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَ أَنْزَلْنَا الْحَدیدَ فیهِ بَأْسٌ شَدیدٌ وَ مَنافِعُ لِلنَّاسِ وَ لِیعْلَمَ اللَّهُ مَنْ ینْصُرُهُ وَ رُسُلَهُ بِالْغَیبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِی عَزیزٌ: ما رسولان خود را با دلایل روشن فرستادیم، و با آنها کتاب (آسمانی) و میزان (شناسایی حقّ از باطل و قوانین عادلانه) نازل کردیم تا مردم به عدالت قیام کنند؛ و آهن را نازل کردیم که در آن نیروی شدید و منافعی برای مردم است، تا خداوند بداند چه کسی او و رسولانش را یاری می کند بی آنکه او را ببینند؛ خداوند قویّ و شکست ناپذیر است.»

ایشان در ذیل این آیه می‌نویسد:

«هدف رسالت، عدالت است و عدالت متوقف بر دو چیز است: وضع قانون عادلانه و حسن اجرا. هدف انبیا و یا یکی از اهداف آنها به نص این آیه برقرار کردن عدالت است و با توجه به اینکه وحی و رسالت برای نیازهایی است که بشر با کوشش و مساعی خودش قادر نیست آنها را رفع کند، پس

۱- . همان، ص ۲۶۳.

نتیجه می گیریم که برقراری عـدالت فقـط به وسـیله و وساطت انبیا ممکن است. نیاز به انبیا، هم از ناحیه وضع قانون است و هم از نـاحیه حسن اجرای آن. وضع قـانون عادلا-نه به این معناست که مصالـح عموم در نظر گرفته شود و این متوقف است اولا بر تشـخیص مصالح واقعی عموم که بر بشر عادی غیر ممکن است و ثانیاً بر بی طرفی و عدم دخالت تمایلات و احساسات که آن هم عملا غیر ممکن است.»(۱)

۱- . همان، ص ۲۶۱.

مساوات در اسلام

بر اساس آموزه‌های اسلامی، همه انسان‌ها با یکدیگر برابرند و هیچ کس بر هیچ کس برتری ذاتی ندارد. قرآن کریم در این زمینه می‌فرماید:

«یا أَیهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْناکُمْ مِنْ ذَکَرٍ وَ أُنْثی وَ جَعَلْناکُمْ شُعُوباً وَ قَبائِلَ لِتَعارَفُوا، إِنَّ أَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقاکُمْ: ای مردم! ما شما را از یک مرد و زن آفریدیم، و در طایفه ها وقبیله ها شکل دادیم، تا یکدیگر را بازشناسید. همانا گرامی‌ترین شما نزد خدا پرهیزگارترین شماست.»(حجرات/۱۳)

این آیه که خطاب به عموم مردم است، بر این نکته تاکید می‌ورزد که نَسب همه انسانها به آدم و حوا بازمی‌گردد و چون همه از ریشه واحدی هستند، معنی ندارد که به واسطه رنگ و نژاد یا سن و سواد بر یکدیگر افتخار کنند. اگر خداوند انسان‌ها را متفاوت آفریده است، به جهت آن بوده که این تفاوتها سبب شناسایی افراد از یکدیگر شود، چرا که اگر انسان‌ها شبیه یکدیگر و همانند هم بودند، مشکلات بسیاری جامعه بشری را فرا می‌گرفت.

ادامه آیه به یک عامل برتری اشاره می‌کند و می‌فرماید: هر کس باتقواتر باشد از منزلت ویژه‌ای نزد خداوند برخوردار است. روشن است که این فضیلتِ اکتسابی، در نزد خداوند باارزش است، نه آنکه مسئولان جامعه برای افراد باتقوا امتیازات خاصی قائل باشند. آنان نیز در نظام اجتماعی با دیگر افراد جامعه برابرند و از حقوقی همانند دیگر اقشار جامعه برخوردارند. البته برخی مسئولیت‌ها همچون قضاوت، منوط به تقوا و عدالت

ص:۱۳۶

است، که این به معنای امتیاز دادن نیست، بلکه واگذاری مسئولیت به افراد واجد صلاحیت است. مانند واگذاری امور درمان به پزشکان، که به معنای امتیاز دادن به آنان نیست.

افزون بر قرآن، روایات بسیار در باره مساوات و برابری افراد جامعه با یکدیگر رسیده است، که بیانگر سیره رسول خدا و امامان معصوم (علیهم السلام) در این زمینه می‌باشد و دانشمند معاصر، محمد رضا حکیمی و برادران بزرگوارش، آنها را گردآوری و در مجموعه گرانقدر "الحیاه" در فصل چهل و هفتم، تحت عنوان «اصل مساوات در اسلام» ارائه کرده‌اند. در اینجا به جهت اهمیت موضوع، به برخی از آنها اشاره می‌شود:

پیامبر اکرم فرموده است: «یا عَلِی سَیِدُ الْأَعْمَالِ ثَلَاثُ خِصَالٍ إِنْصَافُکَ النَّاسَ مِنْ نَفْسِکَ وَ مُسَاوَاهُ الْأَخِ فِی اللَّهِ وَ ذِکْرُ اللَّهِ عَلَی کُلِّ حَالٍ: ای علی! سرور اعمال سه خصلت است: با انصاف با مردم رفتار کردن، با برادر دینی مساوات داشتن، و در همه حال به یاد خدا بودن.»(۱)

و در سخنی دیگر فرمودند: «یا عَلِی! ... أَنْتَ أَوَّلُهُمْ إِیمَاناً بِاللَّهِ وَ أَوْفَاهُمْ بِعَهْدِ اللَّهِ وَ أَقْوَمُهُمْ بِأَمْرِ اللَّهِ وَ أَقْسَمُهُمْ بِالسَّوِیهِ وَ أَعْدَلُهُمْ فِی الرَّعِیهِ: ای علی! ... تو در میان ایشان (اصحاب من)، نخستین ایمان آورنده ای به خدا، و وفادارترین فرد به پیمان خدا، و استوارترین در فرمانبرداری از خدا، و پایبندترین به رعایت مساوات در تقسیم (اموال بندگان خدا) و عادل‌ترین نسبت به مردم»(۲)

ملاحظه می شود که رسول خدا، در مقامی که صفات امام علی (علیه السلام) و مزایای او را بر می شمرد، صفات و مزایایی که شایستگی او را برای اینکه وصیّ پیامبر باشد آشکار می سازد، و در این میان، رعایت مساوات در تقسیم

اموال عمومی را به‌عنوان

۱- . بحار الانوار، ج ۷۴، ص ۶۳.

۲- . همان، ج ۳۸، ص ۱۰.

یکی از شاخص‌های برجسته امامت یاد می فرماید. و این بزرگترین دلیل بر آن است که اسلام، «مساوات» و برابری را همچون اصلی بنیادین پذیرفته است.(۱)

امام علی در برابر تقاضای برادرش عقیل، مبنی بر بهره‌مندی بیشتر از بیت المال، به جهت آنکه او فردی عیالوار و نیازمند بود، چنین فرمود: «مَا أَنَا وَ أَنْتَ فِيهِ إِلَّا بِمَنْزِلَهِ رَجُلٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ: من و تو در استفاده از بیت المال، همانند دیگر مسلمانانیم (و امتیازی نداریم)»(۲)

هنگامی که آن حضرت مورد عتاب برخی اصحاب قرار گرفت که چرا همه را در حقوق یکسان قرار می دهد، و بزرگان را بر دیگران برتر نمی شمرد، فرمود: «لَوْ كَانَ الْمَالُ لِي لَسَوَّيتُ بَينَهُمْ فَكَيفَ وَ إِنَّمَا الْمَالُ مَالُ اللَّهِ: اگر این اموال از آن خودم بود، آن را یکسان میان مردم تقسیم می کردم، چه رسد که اکنون مال خدا است.»(۳)

در نامه‌اش به مالک اشتر، او را به مهربانی و محبت با همه سفارش کرده و می‌نویسد: «فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ إِمَّا أَخٌ لَكَ فِي الدِّينِ وَ إِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ: مردم از دو حال خارج نیستند: یا برادر تو هستند در دین یا همانند تو هستند در آفرینش»(۴) یعنی حتی با کافرانی که تحت حکومت تو زندگی می کنند مهربان باش، زیرا گرچه هم‌کیش تو نیستند، اما هم‌نوع تو هستند.

و آنگاه که گروهی از مردم مدینه به معاویه پیوستند، در نامه‌ای به والی مدینه نوشت: آنان عدالت را دیدند و دانستند که: «أَنَّ النَّاسَ عِنْدَنَا فِي الْحَقِّ أُسْوَهٌ: مردمان در نزد ما از لحاظ حق با یکدیگر برابرند،» از این رو گریختند تا به امتیازی دست یابند (و از حق خویش فزونتر گیرند)، پس رحمت خدا از آنان دور باد.»(۵)

۱- . حکیمی محمد رضا و برادران، الحیاه، ترجمه احمد آرام، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۸۰، ج ۵، ص ۱۸۱.

۲- . شهر آشوب محمد، مناقب، ج ۲، ص ۱۰۹.

۳- . نهج البلاغه، خطبه ۱۲۶.

۴- . همان، نامه ۵۳.

۵- . همان، نامه ۷۰.

هنگامی که دو صحابی پیامبر، طلحه بن عبیداللّه و زبیر بن عوّام، از او خواستار امتیاز و زیادتی نسبت به دیگران شدند، فرمود: آیا سابقه شما بیشتر است یا سابقه من؟ گفتند: سابقه تو. فرمود: آیا خویشاوندی شما با پیامبر نزدیک‌تر است یا خویشاوندی من؟ گفتند: خویشاوندی تو. فرمود: آیا رنج شما برای اسلام سنگین تر بوده است یا رنج من؟ گفتند: رنج تو. آنگاه با انگشت به کارگرش اشاره کرد و فرمود: «فَوَ اللَّهِ مَا أَنَا وَ أَجِيرِی هَذَا فِی الْمَالِ إِلَّا بِمَنْزِلَهٍ وَاحِدَهٍ: به خدا سوگند، من و این کارگرم در یک مرتبه قرار داریم.» (۱)

ابوحمزه ثمالی می گوید: از امام باقر (علیه السلام) پرسیدم: حقّ امام بر مردم چیست؟ فرمود: «حَقُّهُ عَلَيهِمْ أَنْ يسْمَعُوا لَهُ وَ يطِيعُوا قُلْتُ فَمَا حَقُّهُمْ عَلَيهِمْ قَالَ يقْسِمَ بَينَهُمْ بِالسَّوِيهِ وَ يعْدِلَ فِی الرَّعِيهِ: حقّ

امام بر مردم آن است که به سخنان او گوش فرا دهند و از او اطاعت کنند. گفتم: حقّ مردم بر او چیست؟ فرمود: (اموال را) میان ایشان به تساوی تقسیم کند، و عدالت را در جامعه جاری سازد.»(۲)

امام صادق (علیه السلام) در پاسخ به سوالی در باره نحوه تقسیم بیت المال فرمودند: «أَهْلُ الْإِسْلَامِ هُمْ أَبْنَاءُ الْإِسْلَامِ أُسَوِّی بَينَهُمْ فِی الْعَطَاءِ وَ فَضَائِلُهُمْ بَينَهُمْ وَ بَينَ اللَّهِ أُجْمِلُهُمْ كَبَنِی رَجُلٍ وَاحِدٍ لَا نُفَضِّلُ أَحَداً مِنْهُمْ لِفَضْلِهِ وَ صَلَاحِهِ فِی الْمِيرَاثِ عَلَى آخَرَ ضَعِيفٍ مَنْقُوصٍ وَ قَالَ هَذَا هُوَ فِعْلُ رَسُولِ اللَّهِ ص فِی بَدْوِ أَمْرِهِ وَ قَدْ قَالَ غَيرُنَا أُقَدِّمُهُمْ فِی الْعَطَاءِ بِمَا قَدْ فَضَّلَهُمُ اللَّهُ بِسَوَابِقِهِمْ فِی الْإِسْلَامِ: اهل اسلام، همه فرزندان اسلامند، و من آنان را در پرداخت (از بیت المال) برابر می دانم، و فضایل هر یک، امری است میان آنان و خدایشان. من به آنان همچون فرزندان یک پدر می‌نگرم که در ارث بردن از او، هیچ فرزندی به خاطر فضل و صلاح، بر فرزند دیگری که پایین تر است، برتری نمی‌یابد و سهم بیشتری نمی برد. آنگاه فرمود: روش رسول خدا نیز از آغاز همین‌گونه بود؛ اما

۱- . شهر آشوب محمد، پیشین، ج ۲، ص ۱۰۸.

۲- . کافی، ج ۱، ص ۴۰۵.

دیگری (که به سنّت پیامبر عمل نکرد، به کسانی امتیاز داد و) گفت: من افرادی را که در اسلام سابقه دارند به واسطه فضیلت الهی، بر دیگران مقدّم می دارم (و به آنان مبلغ بیشتری پرداخت می کرد.)»(۱)

بـارزترین نمونه مساوات را در سـیره امام علی می‌توان دیـد که نه تنها در دوران حیات، بلکه به هنگام شـهادت نیز، مساوات با قاتل خود را، به فرزندانش سفارش می کند: «ضَرْبَةً بِضَرْبَةٍ أَوِ الْعَفْوَ: او به من یک ضربت شمشیر زده است، شما نیز یک ضربت شمشیر به او بزنید، یا او را ببخشید و آزاد کنید.»(۲)

با آنکه آن حضـرت، سـرآمد روزگار خود در ایمان و تقوا، جهاد و عبادت، و علم و فضـیلت است و خلافت جامعه اسلامی را به عهـده دارد، امـا در مقـام قصـاص، خود و ضاربش را یکسان می‌بینـد و حتی به قتل او فرمان نمی‌دهـد، بلکه بر اساس قانون قصـاص می‌فرمایـد: شـما تنهـا حق داریـد یـک ضـربه هماننـد ضـربه‌ای که به من زده است، به او بزنیـد، نه آنکه بگوییـد: امیر المومنین کشته شد، پس ما قاتل او را به شدیدترین وجه می کشیم و بدنش را مثله می کنیم.

۱- . وسائل الشیعه، ج ۱۵، ص ۱۰۶.

۲- . بحار الانوار، ج ۴۲، ص ۲۰۵.

فهرست منابع

منابع فارسی و عربی

الف. کتاب‌ها

-۱

قرآن کریم

۲- نهج البلاغه

۳- نهج الفصاحه

-۴

صحیفه سجادیه

-۵

اصفهانی شیخ الشریعه، قاعده لاضرر, موسسه

نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین, قم.

-۶

انصاری شیخ مرتضی، قاعده لا ضرر و الید و الصحه و القرعه، فرائد الأصول، دفتر انتشارات اسلامی, بی تا.

-۷

بحرانی هاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، بنیاد بعثت، تهران، ۱۴۱۶.

۸- حرّ عاملی محمد بن حسن، وسائل الشیعه، مؤسسه آل البیت علیهم السلام، قم، ۱۴۰۹ ق.

۹- حرانی حسن بن شعبه، تحف العقول، انتشارات جامعه مدرسین قم، ۱۴۰۴ ق.

-۱۰

حکیمی محمد رضا و برادران، الحیاه، ترجمه احمد آرام، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۰.

۱۱-

حویزی عبد علی، تفسیر نورالثقلین، انتشارات اسماعیلیان، قم، ۱۴۱۵ ق.

۱۲-

خامنه‌ای سید علی، احکام پزشکی، نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاهها، ۱۳۹۰.

۱۳-

خمینی سید روح اللّه، القواعد الفقهیه و الاجتهاد و التقلید، دار الفکر، قم، ۱۳۸۲ق.

۱۴-

خمینی سید روح اللّه، تحریر الوسیله، مؤسسه مطبوعات دار العلم، قم، بی‌تا.

۱۵-

راغب اصفهانی حسین بن محمّد، المفردات فی غریب القرآن، مطبعه المیمنیه، مصر.

۱۶- سیستانی سید علی، قاعده لاضرر و لاضرار، قم، مکتبه آیه الله سیستانی، ۱۴۱۴ ق.

۱۷-

صدر سید محمد باقر، بحوث فی علم الاصول، انتشارات جامعه مدرسین, قم, ۱۴۱۵ ق.

۱۸-

صدوق، التوحید، انتشارات جامعه مدرسین قم، ۱۳۹۸ ق.

۱۹- طباطبایی محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، انتشارات جامعه مدرسین، قم، ۱۴۱۷ ق.

۲۰-

طبرسی ابومنصور، احتجاج، مؤسّسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، بی‌تا.

ص:۱۴۱

۲۱-

قرائتی محسن، تفسیر نور، مرکز فرهنگی درسهایی از قرآن، تهران، ۱۳۸۴.

۲۲-

قنواتی جلیل و دیگران، حقوق قراردادها در فقه امامیه، محقق داماد، سمت، تهران، ۱۳۷۹.

۲۳- کلینی محمدبن‌یعقوب، الکافی، دار الکتب الإسلامیه تهران، ۱۳۶۵.

۲۴-

کیانی مهرزاد، رضایت و برائت در درمان بیماران، مرکز تحقیقات اخلاق وحقوق پزشکی دانشگاه علوم پزشکی شهید بهشتی.

۲۵-

لاریجانی باقر، پزشکی و ملاحظات اخلاقی، تهران، برای فردا، ۱۳۸۳.

۲۶-

متقی هندی علاء الدین، کنز العمّال، موسسه

الرساله، بیروت، ۱۹۷۹م.

۲۷-

مجلسی محمد باقر، بحار الانوار، مؤسسه الوفاء بیروت، ۱۴۰۴ ق.

۲۸-

مدرسی یزدی سید محمد رضا، محقق نراقی و قاعده نفی ضرر، مجموعه مقالات کنگره فاضلین نراقی.

۲۹-

مصطفوی حسن، التحقیق فی کلمات القرآن، انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۱۶ق.

۳۰-

مطهری مرتضی، مجموعه آثار، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۸۳.

۳۱- مطهری مرتضی، مجموعه یادداشت ها، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۸۶.

۳۲-

مظفر محمد رضا، اصول الفقه، قم، دار الفکر ، ۱۳۶۹.

۳۳-

مغیثی غلامرضا، اضطرار، دائره المعارف قرآن کریم (جلد ۳)، مرکز فرهنگ و معارف قرآن.

۳۴- مفید مُحمّد بن نَعمان، اختصاص، انتشارات کنگره جهانی شیخ مفید قم، ۱۴۱۳.

۳۵-

مکارم شیرازی ناصر و همکاران، تفسیر نمونه، دار الکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۸۰.

۳۶- مکارم شیرازی ناصر، استفتاءات پزشکی، موسسه هدف، قم.

۳۷-

موسوی همدانی سید محمد باقر، ترجمه تفسیر المیزان، دفتر انتشارات اسلامی، قم.

۳۸-

نجم آبادی محمود، تاریخ طب در ایران، قبل از اسلام، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۶.

۳۹-

نوری حسین، مستدرک الوسائل، مؤسسه آل البیت علیهم السلام قم، ۱۴۰۸ ق.

۴۰-

ورام بن ابی فراس، مجموعه ورام، انتشارات مکتبه الفقیه، قم، بی‌تا.

ب. مقالات

۴۱- آرامش کیارش، "بحثی پیرامون اصل عدالت در اخلاق پزشکی"، فصلنامه اخلاق در علوم و فناوری، سال دوم، شماره ۳ و ۴.

-۴۲

اسلامی سیدحسن،

"به‌مرگی از منظر اخلاق"، پژوهش‌نامه اخلاق، سال

یکم، شماره ۴.

-۴۳

پارساپور محمدباقر، پارساپور علیرضا، لاریجانی باقر؛ "رضایت آگاهانه، مفهوم، شرایط و راهکارهای اجرایی" ویژه‌نامه اخلاق و تاریخ پزشکی سال ۱۳۸۴ مجله دیابت و لیپید ایران.

-۴۴

جعفری تبار حسن، "از آستین طبیبان، قولی در مسئولیت مدنی پزشکان"، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دوره ۴۱، مهر ۱۳۷۷.

ص:۱۴۲

۴۵-

رحمانی محمد، "قاعده اضطرار"، مجله فقه اهل بیت، بهار ۷۶، شماره ۹.

۴۶-

سوزنچی حسین، "حلّ پارادوکس آزادی در اندیشه شهید مطهری"، قبسات، شماره ۳۰و۳۱.

۴۷-

شهیدی محمدتقی، "مقایسه قاعده عدالت با قاعده لاضرر"، کاوشی‌نو در فقه اسلامی، ش ۵۶.

۴۸- طبیبی جبلی مرتضی، "بررسی و نقد نظریه جواز سقط جنین از منظر فقهای امامیه"، نامه مفید، شماره ۳۷.

۴۹- قاری سید فاطمی، سید محمد، "بیوتکنولوژی در آیینه فلسفه اخلاق"، فصلنامه باروری و ناباروری، پاییز ۸۱.

۵۰-

لاریجانی باقر، زاهدی فرزانه، امامی سید حسن، "تاریخچه اخلاق پزشکی در ایران"، مجله دیابت و لیپید ایران، دوره ۶، شماره ۲.

۵۱- لاریجانی باقر، زاهدی فرزانه، "تأثیر فلسفه ی اخلاق در تصمیم گیری های اخلاقی در طب"، ویژه‌نامه دوره۴ مجله دیابت و لیپید ایران (اخلاق در پژوهش‌های بالینی پزشکی).

۵۲-

لاریجانی باقر، "نگرشی بر اخلاق پزشکی نوین"، مجله پژوهش و حوزه، شماره ۱۸و۱۷.

۵۳-

لاریجانی باقر، زاهدی فرزانه، "اسلام و اصول چهارگانه اخلاق زیستی در غرب"، طب و تزکیه، سال پانزدهم پاییز و زمستان ۱۳۸۵، شماره ۶۲-۶۳.

۵۴- مردانی مرجان، حیدری هایده،

"بررسی رابطه عدالت سازمانی با رفتار مدنی سازمانی در کارکنان بیمارستان"، مجله اخلاق و تاریخ پزشکی، بهار

.۱۳۸۸

۵۵- مزینانی، محمدصادق، "نگاهی به قاعده لاضرر از دیدگاه امام‌خمینی"، نشریه فقه، ش ۲۱-۲۲.

۵۶- مهریزی مهدی، "عدالت به مثابه قاعده فقهی"، نقد و نظر، سال ۱۳۷۶، ش ۱۱-۱۰.

۵۷-

میراحمدی منصور، "مفهوم آزادی در فقه سیاسی شیعه"، فصلنامه علوم سیاسی، ش ۱.

۵۸-

نیکبخت علیرضا و همکاران، بررسی میزان رعایت اخلاق حرفه‌ای در اجرای دستورات دارویی توسط پرستاران، فصلنامه حیات، سال ۱۳۸۳، ش ۲۳.

۵۹- همتی مقدم احمد رضا، "فلسفه طب و اخلاق پزشکی"، هفته‌نامه خردنامه، ش ۲۳.

منابع انگلیسی

۶۰. Aksoy S, Elmali A. The core concept of the four principles of bioethics as found in Islamic tradhtion. Journal of Medicine and Law; ۲۰۰۲; ۲۱: ۲۱۱-۲۲۴.

۶۱. Aksoy S, Tenik A. The 'four principles of bioethics' as found in ۱۳th century Muslim scholar Mawlana's teachings. BMC Medical Ethics ۲۰۰۲, ۳:۴.

۶۲. Beauchamp TL, Childress JF, Principles of biomedical ethics, Fifth edition.

New York: Oxford University Press, ۲۰۰۱.

۶۳. Stephen Garrard Post, Encyclopedia of bioethics, (۵ Volume Set), Edition ۳, Gale Cengage Learning, November ۲۰۰۳.

۶۴. Jeremy Sugarman, ۲۰ common problems Ethics in primary Care, Mc Grow-Hill, ۲۰۰۰.

۶۵. Fletcher and etc., Ethics and abortion for fetal abnormality, February ۱۹۹۸.

۶۶. Mill John Stuart, Texts, Commentaries, ۱۹۹۷.

۶۷. Mille Nancy and etc, "Physicians attitudes towards medical abortion", Journal of Adolescent Health, Volume ۲۰. Feb. ۱۹۹۷.

۶۸. Edward Craig, Routledge Encyclopedia of Philosophy, published by Routledge in ۱۹۹۸.

۶۹. Sachedina abdulaziz, Islamic Biomedical Ethics, Oxford University Press, ۲۰۰۹.

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی
۵.ذکر منابع نشر
بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :
۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه
۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی
۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...
۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...
۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com
۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...
۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی
۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...
۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)
۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)
۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:
۱.JAVA
۲.ANDROID
۳.EPUB
۴.CHM
۵.PDF
۶.HTML
۷.CHM
۸.GHB
و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :
۱.ANDROID
۲.IOS
۳.WINDOWS PHONE
۴.WINDOWS
به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .
درپایان :
از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹


قائمیه
مرکز تحقیقات رایانه ای
اصفهان
www
برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشـــانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹